



GIOVANNI FILORAMO
MARCELLO MASSENZIO
MASSIMO RAVERI
PAOLO SCARPI

Manual de istorie a religiilor

HUMANITAS

Manual de istorie a religiilor

Traducerea acestei cărți a fost finanțată de SEPS
Secretariatul European pentru Publicații Științifice



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italy
tel +39 051 271992 - fax +39 051 265983
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

GIOVANNI FILORAMO predă Istoria creștinismului în cadrul Facultății de Litere a Universității din Torino. Este autor a numeroase volume, printre care: *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (1993, ediția a doua), *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio* (1990), *Cristianesimo e società antica* (cu S. Roda, 1992) ; a îngrijit, în afară de aceasta, volumele lucrării *Storia delle religioni* (1994-1996) și, împreună cu D. Menozzi, volumele din *Storia del cristianesimo* (1997).

MARCELLO MASSENZIO predă Istoria religiilor în cadrul Facultății de Litere și Filozofie a universității „Tor Vergata” din Roma. Printre lucrările sale mai recente: *Sacro e identità etnica* (Milano, 1994), *Dioniso e il teatro di Atene* (Roma, 1995), *Storia e metastoria* (îngrijitor al ediției, Lecce, 1994). Este vicepreședinte al Asociației Internaționale „Ernesto De Martino”.

MASSIMO RAVERI predă Religiile și filozofia Asiei Orientale la Universitatea „Ca' Foscari” din Veneția. A scris: *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese* (Veneția, 1984) și *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia orientale* (Veneția, 1992). A îngrijit, în afară de acestea, *Rethinking Japan* (împreună cu A. Boscaro și F. Gatti, Folkstone, 1991) și recentul volum *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto* (Veneția, 1997).

PAOLO SCARPI predă Istoria religiilor și Religiile lumii clasice în cadrul Universității din Padova. A colaborat la *Dizionario delle religioni* (îngrijit de G. Filoramo, Torino, 1993), și la vol. I din *Storia delle religioni*, publicată de noi sub îngrijirea lui G. Filoramo (1994). Printre lucrările sale mai recente: *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio* (Veneția, 1992). În afară de aceasta a îngrijit: Apollodoro, *I miti greci* (Milano, 1996); Ermete Trismegisto, *Poimandres* (Veneția, 1997, ediția a patra).

Giovanni Filoramo • Marcello Massenzio •
Massimo Raveri • Paolo Scarpi

Manual de istorie a religiilor

Traducere din italiană de
MIHAI ELIN



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Manual de istorie a religiilor / Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio,
Massimo Raveri, Paolo Scarpi; trad.: Mihai Elin. - București: Humanitas, 2004

ISBN 973-50-0715-0

I. Filoramo, Giovanni

II. Massenzio, Marcello

III. Raveri, Massimo

IV. Scarpi, Paolo

IV. Elin, Mihai (trad.)

2(091)(075)

GIOVANNI FILORAMO, MARCELLO MASSENZIO,

MASSIMO RAVERI, PAOLO SCARPI

MANUALE DI STORIA DELLE RELIGIONI

© Gius. Latenza & Figli Spa, Roma-Bari

© HUMANITAS 2003, pentru prezenta versiune românească

EDITURĂ HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,

fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0715-0

Preambul

A trecut vremea sintezelor atotcuprinzătoare, operă a unui singur specialist, fie el chiar de talia unui G. Foot Moore sau a unui Mircea Eliade – sau, într-o epocă mai apropiată, a unui N. Smart – care aveau desigur meritul de a oferi, deseori într-un stil strălucitor, o interpretare limpede și unitară, specializarea crescândă impunându-și astăzi regulile de fier și în acest domeniu de cercetare. În realitate, un domeniu atât de vast și de complex ca acela al istoriei religiilor nu poate fi stăpînit, decît în cazuri cu adevărat excepționale, de către un singur cercetător, oricît de amplu ar fi bagajul său de cunoștințe și oricît de solidă ar fi orientarea sa metodologică. De aceea, s-a considerat mai oportun, în concordanță cu tendințele dominante, să se recurgă la colaborarea unor specialiști între care să existe, bineînțeles, o armonie de vederi asupra unor puncte esențiale, menită să concure la realizarea unui caracter mai omogen al lucrării. S-a pus problema cum să se facă față riscurilor dezacordului și lipsei de armonie a limbajelor și punctelor de vedere inerente unor lucrări de genul acesta, care adesea se configurează ca suma unor module pur și simplu juxtapuse unul altuia, nesustținute reciproc printr-o rețea solidă de conexiuni. În această perspectivă s-a hotărît, înainte de orice, să nu se aspire la pretenția de globalitate în prezentarea istorică, pretenție care ar fi în detrimentul clarității expunerii și al forței de interpretare, și să se reducă numărul autorilor, sacrificîndu-se caracterul de specializare rigidă – nu toți autorii sînt specialiști în toate domeniile în care intervin – în beneficiul exigenței unei prezentări mai armonioase și mai integrate a ansamblului.

Istoria, de fapt, departe de a constitui o asamblare de părți independente, este rodul unei munci complexe de confruntare și de schimburi de idei, de înțelegeri la care s-a ajuns în cursul a numeroase întâlniri pregătitoare. S-a căzut de acord să se elaboreze un anumit număr de *fișe* dedicate unor teme de interes general, în prealabil discutate și coordonate, cu scopul de a oferi cititorului o grilă conceptuală care să constituie un prețios punct de referință comparativă valabil pentru întreaga lucrare. În felul acesta, se speră să se realizeze, grație și unor trimiteri interne, un sistem informativ rapid în virtutea căruia părțile luate separat pot interacționa mai ușor.

Există, însă, și alte caracteristici de natură mai rafinat metodologică, proprii *Istoriei* și asupra cărora se cuvine să insistăm în preambul, de vreme ce ele constituie liniile directoare asupra cărora opiniile fiecăruia dintre autori converg. Ele pot fi rezumate astfel: 1) evaluarea religiilor ca produse culturale de primă importanță, determinate istoric atât în geneza lor, cât și în devenirea lor și în eventuala lor dispariție; 2) recunoașterea egalei demnități culturale a sistemelor religioase, care exclude orice ordonare de tip ierarhic și care ține direct de una dintre cuceririle fundamentale ale umanismului contemporan, cu alte cuvinte recunoașterea demnității egale a tuturor culturilor umane; 3) necesitatea de a armoniza abordarea istorico-filologică a fiecărei forme de religie în parte cu ajutorul unui tip de prezentare sensibilă la cercetarea de tip comparativ.

Pentru a încheia, câteva indicații orientative privind itinerariile de cercetare urmate: manifestările cele mai arhaice ale faptelor religioase sînt examinate și descrise pe baza documentelor atîtea cîte sînt, mai degrabă decît, reconstituite pe baza unor supoziții. Apariția însăși a politeismelor este urmărită, cu ajutorul documentelor, de la primele atestări istorice pînă la formele cele mai împlinite, parcurgîndu-se liniile tematice oferite de comparație. În ceea ce privește capitolul religiilor orientale, se merge de la religia vedică pînă la hinduism, de la tradiția taoistă pînă la shinto, pînă la buddhism, analizat atît în faza formării cît și în complexul proces de difuziune în afara Indiei. Un traseu ulterior, esențial, are în vedere investigarea critică a zoroastrismului, a iudaismului, a creștinismului, a islamului. Urmează, în sfîrșit, secțiunea dedicată religiilor popoarelor impropriu numite „primitive“, care, din cauza deosebitei ei întinderi, merită o expunere explicativă suplimentară. În locul trecerii în revistă tipologice a religiilor de interes etno-antropologic, găsim ceva diferit, adică o panoramă a istoriei studiilor antropologice și istorico-religioase avînd drept obiect dimensiunea religioasă (și magică). Aceasta din urmă este observată dintr-o dublă perspectivă: la examinarea unor episoade specifice, observate pe teren sau cunoscute în mod indirect din diferite tratate savante, se adaugă reflecția teoretică asupra religiei (și asupra magiei), care sfîrșește prin a avea un rol predominant. Acum se pune problema de a clarifica pe scurt motivele unei asemenea alegeri și de a ilustra în ce măsură este ea legată de restul *Istoriei*.

Istoria religiilor se mișcă pe două nivele: cel al investigației istorice relative la diversele forme religioase concrete, și cel al investigației teoretice relative la obiectul care conotează disciplina: mai exact, religia. Cele două nivele sînt complementare între ele, întrucît tipurile de investigare menționate se presupun și se condiționează rînd pe rînd. Un mod de a aborda la-tura teoretică, evitînd abstracția ca scop în sine, este acela de a trece prin filtrul criticii acea parte a gîndirii contemporane care a avertizat asupra necesității de a redefini din punct de vedere conceptual fenomenul „religie“, odată constatate limitele noțiunii tradiționale, derivată din cultura occiden-

tală. Domeniile în care conștiința unor atari limite s-a făcut simțită cu o intensitate sporită sînt cel al antropologiei, al etnologiei, în afară de acela al istoriei înseși a religiilor, în timp ce filozofia a avut un rol mai degrabă marginal: lucrul acesta nu este lipsit de rațiune, întrucît tocmai în domeniile disciplinare citate a avut loc un fenomen care a marcat o cotitură culturală de o importanță fundamentală: întîlnirea/ciocnirea dintre Occident și „ceea ce e străin din punct de vedere cultural“. În scopul de a ajunge să înțelegem acest din urmă fapt, atît în planul general al culturii cît și în planul formelor de tip religios, sistemele de interpretare obișnuite și-au demonstrat lipsa de adecvare: de aici necesitatea de a le pune în discuție în încercarea, care încă nu a fost dusă pînă la capăt, de a le redefini astfel încît să nu excludem din circuitul cunoașterii (și nu numai din acesta, firește) umanitatea mai depărtată de modelele culturale occidentale. Toată această dezbateră teoretică, ce include conceptul de religie și dă consistență disciplinei, ar fi fost scoasă din *Manual* dacă ar fi fost aleasă calea trecerii în revistă a unui oarecare număr de tipuri de religii de interes antropologic; faptul de a o fi supus examinării contribuie, împreună cu alte secțiuni ale lucrării, la apariția unui cadru diversificat al istoriei religiilor, considerată în adevărata ei complexitate.

AUTORII

Partea întâi

Religiile lumii antice: politeismele

de Paolo Scarpi

Caracteristici generale

1. Semne premergătoare ale istoriei: limite geografice și cronologice

Religiile lumii antice constituie un bloc oarecum compact și omogen, circumscris din punct de vedere cronologic și geografic, chiar dacă prezintă multiple deosebiri, grație cărora fiecare civilizație și-a exprimat specificul cultural propriu. Ele se configurează toate ca religii etnice, astfel încât tocmai apartenența prin naștere la un context etnic precis condiționa participarea la viața religioasă și însuși acest fapt era garanția identității culturale. Conștiința acestei identități, nu întotdeauna exprimată, conducea la celebrarea unor culte comune consacrate acelorași divinități. Iar prezența POLITEISMULUI*, în care zeii sînt organizați într-un sistem, constituie al doilea element caracteristic și comun al religiilor lumii antice. Nici una dintre acestea nu are însă aspirații universaliste, care vor deveni în schimb o orientare religioasă tipică a epocii imperiale romane, nici nu se prezintă ca „religie a cărții“, în care să fie cuprinse „adevăruri revelate“ ca fundament al unei teologii. Excepția Israelului (cap. XI), pe de o parte nu are o pondere prea mare în cadrul general ce pare a domina în aria mediteraneană; pe de altă parte este un fenomen relativ tîrziu, pentru că ideea unicității lui Dumnezeu, exprimată de Isaia 45, 5-7, nu se face simțită cu claritate înainte de a doua jumătate a secolului al VI-lea î.C. În mod evident, contactul cu dualismul zoroastrian bazat pe cele două principii, al binelui și al răului, Ahura Mazda și Ahriman, lumina și întunericul (cap. X), dusese la proclamarea unui monoteism exclusivist rigid. Necesitatea afirmării unicității lui Dumnezeu era un mijloc de a consolida unicitatea identității poporului lui Israel, deși, în ciuda acestui lucru, chiar și după secolul al VI-lea, fracțiunile politeiste erau frecvente în rîndurile poporului lui Israel (MONOTEISM*).

* Cuvintele și sintagmele urmate de asterisc sînt prezentate în inserturi speciale. (N. ed.)

Lipsite de noțiunea însăși de religie, popoarele politeiste ale lumii antice nu separau și nu distingeau cu precizie dimensiunea religioasă din complexul celorlalte activități umane, care prin însuși acest fapt erau impregnate și legitimate. Așa cum ne apar ele, aceste universuri religioase se dezvăluie a fi strâns imbricate pe sisteme sociale complexe și articulate, care cunosc diviziuni și specializări de sarcini și îndeletniciri, o structură urbană și folosirea scrierii. Ele se întind din punct de vedere geografic din Mesopotamia în întregul bazin al Mediteranei până în Europa centrală și de nord (pentru America precolumbiană vezi cap. IX), pe un arc de timp al cărui început poate fi stabilit la sfârșitul mileniului IV sau la începutul mileniului III î.C. și al cărui sfârșit poate fi socotit edictul lui Teodosie, din 28 februarie 380, *de fide catholica*, prin care creștinismul era proclamat religie de stat.

POLITEISM

Politeismul este un termen doct, atestat în Franța începând din secolul al XVI-lea, unde este utilizat în sens teologic prin opoziție cu „monoteismul”. Compus din *-teism*, ca și MONOTEISMUL*, el este o formație lexicală modernă, derivată din grecescul *polýs*, „mult”, și *theos*, „zeu”. În domeniul istorico-religios politeismul individuează un „tip” de religie și, prin urmare, el clasifică și descrie forme religioase care admit existența în același timp a mai multor divinități cărora li se dedică un cult. Rezultă de aici că pentru a putea clasifica o religie drept politeistă, aceasta trebuie să fi dobândit noțiunea de „divinitate”, sau să presupună o noțiune analogă și asimilabilă cu aceasta. Lucrul acesta reclamă cel puțin o idee de transcendență a FIINTELOR SUPRAOMENEȘTI* în raport cu realitatea umană, în raport cu care ele sînt mereu active. Ideea aceasta își va fi avut probabil originea în aria mesopotamiană, de unde va fi fost exportată printr-un proces de difuziune (cap. II, 2-3).

Modelul perfect al noțiunii istorico-religioase de politeism a fost cel grecesc (cap. V). Pe acel model s-a bazat critica lui Filon din Alexandria, un evreu elenizat din prima jumătate a secolului I d.C., care a adoptat termenul *polytheía* din rațiuni de clasificare dar în opoziție cu „monoteismul”, pentru a afirma în mod apologetic superioritatea monoteismului ebraic față de celelalte forme religioase din lumea antică. În comparație cu unicitatea lui Dumnezeu, pentru Filon politeismul era o proiecție celestă a formelor politice de tip democratic, „cea mai rea dintre cele mai rele forme de organizare” (*de opificio mundi* 171). El surprindea o caracteristică particulară a politeismului antic ca expresie a necesităților și funcțiilor unei societăți. Dacă la Filon se manifesta o intenție polemică, Aristotel (*Politica* I 1252b, 24-28) oferea o descriere mai „laică”: „Din această pricină toți [oamenii] susțin că și zeii au regii lor: pentru că ei înșiși sînt, unii, chiar și astăzi conduși de regi, alții erau în vechime; iar oamenii, după cum asemuiesc chipurile zeilor cu sine, fac astfel și cu viețile acestora.”

Politeismul este expresia și produsul civilizațiilor așa-numite evolute sau superioare, care cunosc scrierea, specializările, diviziunea muncii, articularea, stratificarea și ierarhia socială etc., cărora le oferă bazele identității și unității prin intermediul unicității *panteonului* și al identității zeilor. În cea mai tipică manifestare a lor, divinitățile politeismului apar într-adevăr organizate într-un sistem unitar (*pantheon*), organic, superior lumii omenești. Divinitățile sînt nemuritoare, chiar dacă nu există *ab aeterno*, unite din cauze genealogice și prin legături de rudenie. Acest *pantheon* este în general produsul unui itinerar al universului de la o situație de dezordine și haos, unde totul se prezintă nediferențiat, către condiția unei ordini cosmice, realizată de către zeii veniți pe lume treptat, în care fiecare element al realității își asumă o identitate precisă, cu trăsături precumpănitor antropomorfe. Așadar, politeismul este un mod de a gândi lumea într-o formă sistematică prin mijlocirea zeilor. Și aproape cu necesitate și aceștia posedă o identitate și sînt „personali“, cu alte cuvinte sînt înzestrați cu o personalitate care îi caracterizează, dar în același timp îi categorisește ca ființe supraomenești și îi diferențiază între ei.

Fiecare zeu e destinatarul unui cult, al unor rituri, și e obiectul unei mitologii (MIT*). În sensul acesta activitatea unui zeu apare circumscrisă respectivei sfere de competență, astfel încît fiecare divinitate e limitată și în același timp se configurează ca limită pentru acțiunea celorlalți zei, prin respectarea unei ordini ierarhice, pentru ca aria de exercitare a funcțiilor ce revin fiecărui zeu să răspundă ordinii cosmice.

În orice caz nu este vorba de universuri închise și fără comunicare între ele, ci, dimpotrivă, ele erau expuse unor permanente schimburi culturale reciproce care au produs, tocmai ca o consecință a acestor schimburi, neîncetate reformulări și remodelări ale patrimoniilor tradiționale, dînd naștere la ceea ce se poate considera a fi un fenomen de transculturație, fără ca prin aceasta să se încetinească apariția trăsăturilor culturale specifice, cel puțin pînă la afirmarea Imperiului roman și a creștinismului. Dinamica schimburilor culturale, care nu se referă doar la Orientul Apropiat și la Mediterana, ci se extinde și spre Orient, traversează Iranul (cap. IV, 1), ajunge în India și poate chiar în China, aduce în discuție problema nerezolvată a genezei civilizațiilor care au produs religiile politeiste, și nu numai a acestora din urmă. Dincolo de postularea unei monogeneze sau a unei poligeneze a fenomenului, care în stadiul actual riscă să se prezinte drept un act de credință, ideea unui proces de transculturație, legat de dinamica schimburilor culturale și de un relativ și considerabil difuzionism pluridirecțional, ne poate permite, pe baza unor documente indiscutabile, să evităm poteca înșelătoare a coniecturilor și postulatelor. Coniecturile și postulatele, totuși, se înmulțesc atunci cînd se abordează factorii premergători care au determinat ivirea marilor civilizații din negurile preistoriei.

2. „Revoluția“ neolitică în aria mediteraneană

Este absolut imposibil să reparcurgem itinerarul intelectual și cultural care l-a condus pe om la separarea de natură, elaborînd tehnologii și forme de gîndire, în decursul lungilor și numeroaselor milenii ale paleoliticului, în care el fusese doar culegător și vîntor. Nu e posibil nici să reconstituim comportamentele religioase, dincolo de o recunoaștere superficială a unor practici funerare sau a unor elemente care, prin caracterul lor repetitiv, ne pot duce cu gîndul la unele acțiuni rituale. Apariția desenului, cu semnele sale stereotipe, ne poate permite cel mult să ne gîndim la un limbaj simbolic. Dificultățile sînt asemănătoare în privința neoliticului. Totuși caracterul structurat al grupurilor umane, ce poate fi dedus din vestigiile așezărilor, prezența unor artefacte tot mai complexe, controlul mediului înconjurător, de la animale la plante, cu primele forme rudimentare de irigație, permit o lectură mai articulată și mai puțin vagă a orizontului cultural și deci a expresiilor religioase din această perioadă. Dezvoltarea agriculturii și creșterea animalelor se află probabil la originea formării de așezări stabile, care cu timpul vor da viață unor structuri urbane propriu-zise. Aceste complexe sedentare, care par să fi întrerupt brusc nomadismul precedentelor forme de viață, sînt, la o scară mai mare, produsul acelui fenomen cunoscut drept „revoluția“ neolitică. Omul devine un producător de hrană, prin creșterea animalelor, care începe în mileniul al X-lea cu oile, și prin cultivarea unor cereale și legume.

Afirmarea formelor de viață neolitică nu prezintă o distribuie cronologică omogenă în întreaga arie mediteraneană. Apariția ei poate fi atribuită mileniului al VIII-lea pentru Orientul Apropiat și îndeosebi pentru Anatolia, unde deja în mileniul al VI-lea se răspîndește folosirea aramei, pe cînd aceasta e relativ mai tîrzie în Mediterana occidentală și în Europa. Nașterea acestui tip de viață socială, care permite producerea continuă de hrană și acumularea acesteia, favorizează activități diferite față de continua căutare de bunuri alimentare și necesită în mod inevitabil forme de colaborare. Acest lucru duce la elaborarea progresivă de tehnologii și de specializări indispensabile pentru întreținerea și satisfacerea nevoilor unei societăți ce devine tot mai complexă și mai articulată.

Istoria acestor comunități proto-urbane – a căror evoluție, datorată unor factori multipli, nu în ultimul rînd schimburilor culturale, va produce marile civilizații din Mediterana orientală – se poate reconstitui exclusiv pe baza documentației arheologice. Totuși nu este nicidecum posibilă reconstituirea vieții intelectuale și spirituale a oamenilor din epoca aceasta, deoarece scrierea nu se afirmă decît abia din mileniul al IV-lea î.C. Dezvoltarea formelor de urbanizare a teritoriului va contribui la evoluția scrierii, care la rîndul ei, favorizînd procesele de abstractizare, va contribui la organizarea și structurarea sistemelor sociale complexe.

3. *Geografia „revoluției” neolitice: Orientul Apropiat*

Nu este o întâmplare faptul că revoluția neolitică s-a manifestat mai cu seamă în Orientul Apropiat și că a rămas, ca să zicem așa, izolată acolo. Numai această arie coincidea de fapt cu habitatul natural în care conviețuiau animalele ce puteau fi domesticate, ca oile, caprele, porcinele și bovinele, precum și varietățile sălbatice ale cerealelor și legumelor, care au constituit baza economiei neolitice. Egiptul nu avea aceleași caracteristici hidro-geologice și se poate considera că însușirea metodelor de cultivare a fost rodul unei relative difuziuni. Aria de dezvoltare a domesticirii animalelor și a cultivării cerealelor apare așadar aproape circumscrisă fișiiilor muntoase situate între Palestina, podișul anatolian, Irak, Iran, până la pantele abrupte ale Hindu Kush-ului.

4. *Cultură și cult*

Care va fi fost cultura acestor populații care au dat viață revoluției neolitice și ce forme de cult vor fi practicat ele rămîne, evident, un mister. În același timp e totuși plauzibil ca din această arie, chiar circumscrisă fiind, să fi pornit o mișcare centrifugă care s-a extins și a transmis în afara granițelor ei cunoștințele dobândite. Pe lângă aceasta există diferențe sensibile între diverse situri, astfel încît pe de o parte aflăm construcții circulare rudimentare, cu ziduri făcute din pietre de râu, iar pe de alta locuințe cu baza rectangulară clădite din cărămidă nearsă și cu pereți tencuiți; uneori vînătoria este încă forma de aprovizionare principală, alteori este vorba de sate agricole propriu-zise, cum ar fi la Jarmo, în Irak.

Totuși în neolitic fenomenul religios cel mai vizibil este practica funerară. Este, probabil, manifestarea cea mai evidentă a unei practici oarecare de cult, acolo unde e posibilă identificarea unui tratament al cadavrului. În această direcție ne orientează corpul unei tinere femei înmormîntată în poziție flexată și cu o ofrandă de ocră roșie, descoperită la Zawi Chemi, în Irak, sau cadavrul tratat în mod analog cu ocră roșie și înmormîntat în poziție ghemuită, cu o ofrandă de mărgelă din pietre diferite, descoperit în cîmpia mesopotamiană. Destul de frecventă este tratarea craniilor, remodelate în argilă și uneori vopsite în roșu. Aceste piese ne îngăduie fără îndoială să întrevădem o formă de cult, dar nu ne ajută să precizăm dacă faptul comportă un cult al strămoșilor, oricît ar fi acesta de plauzibil. Prezența unor picturi parietale cu subiecte recurente, cum ar fi crucile Sfîntului Andrei sau securile duble în cultura Halaf, lasă doar să se întrevadă o formă de simbolism.

În unele dintre aceste așezări proto-urbane existau și edificii care trebuie să fi avut o funcție culturală, ca la Tell es-Sawwîn, în cîmpia mesopotamiană,

unde una din aceste construcții conținea un anumit număr de statuete feminine. La Hacilar, o funcție asemănătoare trebuie să fi avut o cămăruță care prezenta o mică depresiune circulară, practică în pavimentul vopsit în roșu. La ÇATAL HÜYÜK*, în Anatolia, unele încăperi, în interiorul habitatului, cu pereți decorați cu basoreliefuri înfățișând figuri feminine, bovine și cranii de bou ornamentale, par să fi fost destinate unor scopuri rituale și poate constituiau un cartier „religios” propriu-zis. Nu există însă modalitatea de a stabili tipul de cult practicat; cel mult deosebirile recognoscibile ne pot îndemna să credem că fiecare comunitate își va fi elaborat propriile forme religioase prin mijlocirea cărora să confere un sens propriului univers.

5. Lumea extraumană și „mitul” științific al zeiței mame

Comparația cu forme religioase tradiționale contemporane, oricât de contaminate astăzi de cultura occidentală, ne-ar putea face să credem că tratamentul acordat defuncțiilor ar indica o concepție potrivit căreia morții erau încredințați unei lumi „diferite”, mai precis Lumea Cealaltă. Dramatizarea rituală reprezentată de cult sau cel puțin de ceremonia funebră trebuia deci să contribuie la definirea statutului comunității celor vii, pe de o parte prin separarea celor două universuri, pe de alta prin funcția de întemeietori pe care morții o asumau în raport cu cei vii. Să fi fost oare acestea semnele premergătoare ale unui cult al strămoșilor? Este imposibil să se răspundă afirmativ. Totuși trebuie să recunoaștem în cultul funerar un indiciu revelator despre un sistem religios prin intermediul căruia și în raport cu care diversele populații neolitice își legitimau propria existență și își organizau propriul orizont cultural. Fără îndoială că pentru a ține loc de morminte au fost înălțate *dolmenele* descoperite în Europa, în Palestina și în regiunea caucaziană, datînd dintr-o perioadă cuprinsă între sfîrșitul epocii de piatră și epoca bronzului, și care sînt caracteristice pentru așa-numita civilizație megalitică. Dar această „civilizație” nu este expresia unitară a unui *ethnos* unic și omogen; ea este distribuită pe teritorii despărțite între ele prin distanțe considerabile, și nici funcția funerară a acestor monumente nu poate fi considerată ca o condiție suficientă pentru a vedea în *dolmene* produsul unei culturi omogene (cap. VI, 3).

ÇATAL HÜYÜK

La Çatal Hüyük, situat pe podișul anatolian, a fost scoasă la lumina zilei una dintre cele mai mari așezări neolitice cunoscute din Orientul Apropiat. Diferitele nivele pot fi atribuite unei perioade cuprinse între anii 7100 și 6300 î.C.

Acest sat neolitic era situat la încrucișarea dintre două medii naturale, pajiștea, pentru creșterea animalelor, și terenurile aluvionare, irigate, pentru cultivarea grânelor. Habitatul era constituit dintr-o serie de case cu două nivele, unite între ele fără soluție de continuitate, fără ușă, în care accesul se făcea pe scări mobile care coborau de pe acoperiș. Economia se baza pe o agricultură avansată, pe creșterea vitelor, pe vânătoare și pe comerț. Cîmpurile erau irigate cu ajutorul unor simple canale. Producția abundentă de alimente permitea dezvoltarea unor specializări și a unor tehnologii extrem de rafinate, care au dat viață „primelor” artefacte, pînă astăzi, în sens absolut: primii ochelari, primele țesături, primele picturi pe pereți tencuiți etc.

În acest sat care începe să aibă caracteristicile unui oraș, unde deja se prelucrează primele metale, unele încăperi erau destinate fără nici un dubiu unei oarecare funcțiuni sacre. Într-adevăr, acestea se deosebesc de celelalte prin decorațiuni, prin prezența unor statui și statuete în mod evident obiect de cult; mormintele apar, și ele, mai bogate decît în celelalte case. Fiecare din aceste încăperi „cultuale” pare a fi fost destinată să satisfacă exigențele religioase a trei sau patru case. Nu este improbabil să fi fost vorba, mai mult decît despre un cult domestic, despre un soi de cult „gentilic”, celebrat de grupuri de familii care se recunoșteau ca fiind unite între ele prin legături de rudenie.

Nimic nu exclude, ba chiar e plauzibilă ipoteza că s-ar fi practicat un cult al strămoșilor. În aceste încăperi „cultuale” au fost descoperite numeroase statuete feminine, cele masculine fiind mai puțin frecvente. Potrivit arheologilor, acelea lucrate mai cu finețe trebuie să fi avut o funcție cultuală, pe cînd celelalte trebuie să fi fost *ex voto*-uri.

Pe pereți s-au găsit basoreliefuli, unele de dimensiuni monumentale, care înfățișează imagini feminine cu brațele și picioarele ridicate, în poziția numită a parturientei; una dintre acestea e surprinsă în actul nașterii expulzînd un cap de berbec. Prezența unor cranii de bou ca și a unor reprezentări de tauri pe pereți a făcut să se întrevadă un cult al fertilității, centrat pe figura unei mari „zeițe mame” și pe cea a partenerului ei masculin. Poate că totuși e mai prudent să ne gîndim la modelul istorico-religios al mamei Gea, asociată unei figuri masculine, taurul sau țapul, fecundator, care poate trimite la o Ființă supremă celestă, tipică civilizațiilor de păstori. În felul acesta femininul și masculinul, pămîntul și cerul, ajung să constituie, într-un proces de transfigurare simbolică, polii cosmologici de orientare între care s-ar întinde existența și interesele locuitorilor din Çatal Hüyük și în același timp se evită să se atribuie unui popor neolitic o noțiune ca aceea de divinitate, care mai rămîne de demonstrat și care, de altfel, nu pare a căpăta consistență înainte de mileniul al III-lea, la Sumer (POLITEISM*) (cap. II, 2).

Doar în această optică trebuie înțeles așa-numitul cult al „zeiței mame”, care, potrivit unei teorii răspîndite între sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, ar fi fost caracteristic pentru întregul neolitic din

aria mediteraneană și din care s-ar fi păstrat urme la vechii balți (SLAVII ȘI BALȚII*). Răspîndirea unui număr destul de mare de statuete, majoritatea din argilă, care reproduc o imagine feminină, risipite amplu în diferite situri neolitice, pînă la grandioasele reprezentări parietale de la Çatal Hüyük, nu ne îndreptătesc să vorbim de un cult al „zeiței mame” și cu atît mai puțin de „zeița mamă”, care este mai degrabă un soi de „mit” științific. Identificarea tipologică de natură arheologică nu poate fi într-adevăr extinsă la o lectură istorico-religioasă, care în primul rînd trebuie să țină seamă de eventuala elaborare a noțiunii de divinitate, cel puțin improbabilă în neolitic. Fiind vorba de populații care se ocupau cu agricultura, imaginile feminine pot trimite în mod plauzibil la modelul istorico-religios al mamei Gea, Ființă supremă feminină, garantă a fertilității (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*; cap. XXII, v, 7). Dar chiar și această Ființă supremă e doar un *tip*, un model euristic, lipsit de consistență ontologică, aceasta nefiind rodul specificului diferitelor culturi. Fără îndoială, fertilitatea pămîntului trebuie să se fi aflat în centrul de interes al popoarelor din neolitic, care își întemeiau pe ea propria supraviețuire și care trebuie să fi cunoscut crizele periodice cauzate de epuizarea fertilității terenurilor. Că pornind de aici s-ar fi produs o transfigurare simbolică a obiectului, pînă la preschimbarea pămîntului într-o ființă extra-umană, este un lucru destul de probabil. După cum e la fel de probabil ca fertilitatea pămîntului să fi fost asociată reproducerii sexuale, care ar fi putut conduce la legătura dintre pămînt, reprezentată ca imagine feminină, și trăsăturile masculine ale taurului sau țapului, ca la Çatal Hüyük, sau, în mod mai abstract, ale falusului, chiar dacă acesta nu e întotdeauna raportat la o figură feminină, așa ca în cazul unor falusuri descoperite într-un număr de morminte la Tell es-Sawwîn, în cîmpia mesopotamiană.

Din această țesătură culturală, care pentru noi rămîne un fel de carte cu imagini fără cuvinte, s-au înălțat, începînd din mileniul al IV-lea, marile civilizații ale Mediteranei antice, mai întîi în Mesopotamia și pe urmă, la distanță de cîteva secole, în Egipt.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BONANNO A. (ed.), 1986, *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam.
- CAUVIN J., 1972, *Religions Néolithiques de Syro-Palestine*, Paris.
- LEROI-GOURHAN A., 1964, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris.
- MELLART J., 1975, *The Neolithic of Near East*, London.
- MELLART J., 1978, *The Archeology on Ancient Turkey*, London.

RIES J. (ed.), 1989, *Trattato di antropologia del sacro*, I: *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano.

RIES J., 1992, *Introduzione*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 19-27.

STUDII

GOODY J., 1977, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge.

GOODY J., 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge.

MELLART J., 1967, *Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia*, London.

Aria mesopotamiană și a Orientului Apropiat

1. Scurtă prezentare istorică: problema difuziunii

Istoria omenirii, în sensul unei istorii documentabile și documentate după criteriile și canoanele istoriografiei, începe în Mesopotamia, „ținutul dintre cele două fluvii“, pe la jumătatea mileniului al V-lea î.C., unde vede lumina zilei prima mare civilizație. Din acest teritoriu, principiile și formele, trăsăturile și structurile a ceea ce ne-am obișnuit să numim civilizație s-au răspândit încet dar inexorabil în ținuturile învecinate, extinzându-se, dezvoltându-se și perfecționându-se. Dar această răspândire nu înseamnă că civilizația formată, chiar dacă este „prima“, în aria mesopotamiană, unde totuși s-a inventat „prima scriere“ a umanității, la Uruk, în mileniul al IV-lea, a fost cumva transferată sau exportată în forma sa originală în țările limitrofe, ca și cum ar fi fost vorba de alte spații de ocupat, de niște recipiente goale de umplut. Trebuie să ne gândim mai degrabă la un mecanism al schimburilor culturale, favorizat de dezvoltarea comerțului și a tehnologiilor, ce au stat la baza reinterpretărilor și replăsmuirilor, a reformulărilor și adaptărilor, care au dat viață expresiilor proprii și specifice ale fiecărei civilizații în parte (cap. I, 1). Aceasta nu înseamnă negarea unor priorități cronologice necesare, dar recunoașterea diferențelor ne obligă în mod inevitabil să nu considerăm drept unică și univocă istoria marilor civilizații mediteraneene. Din acest motiv, în ciuda dificultăților evidente, potrivit ar fi să încercăm să surprindem diferențele culturale care de fapt fac distincția între numeroasele universuri ce s-au succedat de-a lungul timpului în acel teritoriu. Locuitorii înșiși ai regiunii, sumerienii către Golful Persic, akkadienii, babilonienii, asirienii, aveau o viziune discontinuă despre realitatea lor istorico-culturală și geografică, viziune implicând o evidentă conștiință a propriei identități.

Atunci când istoria începe să ofere primele documente scrise, sumerienii, a căror origine rămâne totuși obscură, sînt deja stabiliți în teritoriul mesopotamian. Deși civilizația lor ar putea să pară omogenă, ei nu realizează un stat unitar ci sînt distribuiți pe teritoriu după modelul orașului-stat. Eridu, unul dintre cele mai mari orașe preistorice, poate că nu era sumerian, însă

pentru sumerieni el era primul dintre cele cinci orașe dinaintea potopului. Oricum s-ar fi petrecut pătrunderea sumerienilor în Mesopotamia meridională, ei au intrat în contact cu populațiile autohtone, în general semitice, dar și cu alte triburi de limbi diferite, a căror prezență a lăsat urme în onomastică și în toponimie. De-a lungul mileniilor al IV-lea și al III-lea această civilizație sumeriană se dezvoltă și dă viață unui număr crescând de orașe, ca Uruk, Ur, Nippur etc., în care în decursul mileniului al III-lea încep să stăpânească dinastii. Ascensiunea unei dinastii semite în cetatea Akkad, în anul 2334 î.C., deschide calea unei prime unificări politice a teritoriului sub domnia lui Sargon I, care începe o adevărată expansiune imperialistă. Perioada aceasta sargonică este însă scurtă, deoarece o serie de invazii ale unor populații, guteii, care locuiesc prin munții iranieni din apropiere, răstoarnă regatul akkado-sumerian. Totuși cetățile sumeriene reușesc să se redreseze din această criză și să atingă o nouă înflorire în perioada neo-sumeriană grație suveranului din Lagash, Gudea. Este perioada celei de a treia dinastii din Ur, căreia îi va urma, în mileniul al II-lea, faza babiloniană, dominată de figura lui Hammurabi, și care va vedea mai apoi țara divizată în două blocuri contrapuse, Babilonia în partea de sud iar la nord asirii, care vor cunoaște o fază de expansiune maximă între domnia lui Sargon II (721–705 î.C.) și cea a lui Asurbanipal (669–631 î.C.). Difuziunea culturii mesopotamiene, deci și a ideologiei religioase, prin legăturile comerciale dar și ca efect al expansionismului, sargonian mai întâi, babilonian și asirian mai apoi, filtrată prin mijlocirea contextelor culturale care s-au succedat după perioada sumeriană, s-a resimțit în parte și în realitățile culturale semitice din aria siro-palestiniană și și-a lăsat de asemenea amprenta în structura religioasă a unui popor indoeuropean, cum sînt hitiții.

Unitatea religioasă. Dacă modelul religios care se răspîndește în aria mesopotamiană și care apoi își face simțită influența pînă pe coasta palestiniană a Mediteranei și la nord, în Anatolia hitită, este cel sumerian, totuși fiecare cultură l-a reelaborat în formă proprie și originală. În această perspectivă, civilizațiile care s-au succedat în aria mesopotamiană s-ar caracteriza printr-o identitate fundamentală și prin unitate culturală, care ne-ar permite să tratăm în mod omogen sistemele lor religioase. Dacă apoi s-ar putea demonstra, cum se bănuiește uneori, că limba sumeriană nu era o cultură diferită etnic de cea a akkadienilor, a babilonienilor și a asirilor, ci mai curînd o limbă „specială” cu caracter religios, sau mai precis un limbaj ritual, această unitate ar fi și mai justificată. Deosebiri ar fi atunci rodul timpului și al adaptărilor cerute de modificarea exigențelor. De aceea, în fața unui complex religios omogen conservat în timp cu puține variațiuni, de altfel semnificative, s-ar afla transformările sistemelor politice, care au dominat teritoriul.

Sistemul economic pe care se baza existența populațiilor mesopotamienilor – creșterea animalelor, agricultura și comerțul – a produs ca o necesitate o formă de confederație a satelor de la începuturi, care astfel au ajuns să graviteze în jurul unui centru, politic și religios totodată, deasupra căruia domina o figură de „șef”, ajungându-se destul de curînd, în cursul mileniului al III-lea, la modelul politic al monarhiei.

2. Cetatea-stat și „distribuția” zeilor

În Mesopotamia templele sînt atestate încă din calcolitic, iar la Uruk apare de-acum în forma tipică de terase în trepte, *ziguratul*, în vîrfurile cărora se înălța templul propriu-zis¹. Uruk, la sfîrșitul mileniului al IV-lea este un oraș structurat de ample dimensiuni, înzestrat cu numeroase complexe templare, cum e cel numit Eanna (E-an-na, templul lui An), Templul cu coloane, în care se păstra arhiva cuprinzînd probabil cele mai vechi texte ale istoriei umane, Templul Roșu, *ziguratul* zeului An, în vîrfurile cărora se afla Templul Alb. Lăsînd la o parte dezbaterile privind originea și prioritatea orașului față de templu sau viceversa, în Mesopotamia, la un moment dat al istoriei, țesătura urbană pare să se dezvolte în formă interactivă o dată cu edificarea structurilor templare, producînd, pe lîngă ceea ce s-a numit „revoluția urbană”, un model extrem de original care printr-o fericită, deși discutabilă, expresie a fost numit „oraș-templu”. Templul, ca loc ce conferă un sens privind universul citadin, devine centrul în jurul cărora gravitează întreaga viață a orașului, analog cu ceea ce se va putea identifica în cazul civilizației Maya (cap. IX, 1, 3). Numit *é* în sumeriană și *bit/bitûm* în akkadiană, el este în mod limpede „casa” zeilor, și acesta este înțelesul termenului sumerian și akkadian care desemnează noțiunea; această semnificație s-a extins poate la întregul complex urban, dacă în ebraică și în aramaică se păstrează nume de cetăți formate cu *bêth*, „casa, reședința lui”, urmat de numele unei divinități, ca Beth ‘Anath, Bêth Ba‘al, Bêth El, Bêth Šemeš, poate aluzie la o lectură în sens „sacral” a orașului însuși. Gestionarea vieții religioase și economice trecea astfel prin sanctuar, proprietar al terenurilor cultivabile, care se îngrijea de organizarea activităților productive, poate sub jurisdicția unui „domn”, *en*, probabil șef religios și politic totodată. *En* era însă și epitetul prin care se desemna ființa extraumană, domnul și titularul timpului, păstrat în unele teonime, ca, de pildă, En-ki sau En-lil, respectiv „domnul pămînt” și „domnul cer meteoric”. E destul de improbabil ca aceste figuri să se fi înfățișat, încă de la apariția lor, ca divinități, dar în

¹ În afară de temple sînt cunoscute „casele de cult”, care îndeplineau doar unele dintre funcțiile templului și aveau un caracter privat.

mod cert de ele se leagă formarea noțiunii de zeu, atribuibilă cu aproximație începutului mileniului al III-lea. Cît timp domină concepția lui *en*, pare să prevaleze o viziune sectorială asupra lumii, utilizabilă datorită repartiției pămînturilor. În faza aceasta ființa extraumană nu transcende nici măcar relativ omul, ci mai degrabă marchează distribuția teritorială a comunităților omenești care pornind de la sat se organizează în formele orașului. Acest lucru este deci semnul unui localism evident, ce pare depășit în direcția unei transcendențe și unui universalism relative, atunci cînd pe de o parte un *lugal*² „politic“, „păstorul“ căruia poporul îi era turmă, înlocuiește sau poate mai precis vine să sprijine *en*-ul uman; și atunci cînd pe de altă parte ființei extra-umane i se asociază noțiunea de *dingir*, „stea“. *Dingir* ajunge să fie determinativul divinității și începînd din acest moment va însoți fiecare teonim, în timp ce *lugal* deschide calea către monarhie, care ulterior se va prezenta cu pretenții universaliste, mai ales o dată cu Sargon I. Titlul de „Stăpîn al celor patru părți ale lumii“ e simptomatic pentru această orientare. Dezvoltarea civilizației neolitice și calcolitice mai întîi în sens urban și, ulterior, în formele statului, care își va atinge cea mai deplină expresie o dată cu Hammurabi în mileniul al II-lea, scoate treptat-treptat ființele extra-umane transformate în divinități din localismul și din sectorialitatea lor teritorială, le organizează în familii din ce în ce mai numeroase, care devin o replică transcendentă a modelului uman, reproducînd chiar și structura politică a acestuia.

Regele și nunta sacră. *Lugal* se configurează așadar destul de repede ca un rege, dar regalitatea, în Mesopotamia, nu este, ca pretutindeni de altfel, autonomă față de sfera religioasă. Regele exercită un control asupra acesteia și adesea încearcă să-și aroge prerogative sacerdotale. Regalității însăși i se atribuia o origine divină; înainte de potop, ea coborîse direct din cer, pentru prima oară în cetatea Eridu din Sumer iar după potop coborîse din nou din cer pentru prima oară la Kish. Această „transcendență celestă“ a regalității îl desemnează pe rege (*lugal*) drept un vicar al divinității, căreia îi revine sarcina de a-i legitima rolul. Universul divin, replică a celui uman, exprima o putere supranaturală care era mai presus de fărîmițarea politică a cetăților, în raport cu care el părea unitar și care își avea propriul centru în cetatea sfîntă Nippur. Organizarea monarhică a lumii divine devenea garanție a puterii exercitate de rege în diferite cetăți încă înainte de unificarea politică a țării. Totuși, spre deosebire de Egipt (cap. III, 2), regele nu este un zeu, chiar dacă regalitatea rămînea de origine divină. Și pînă cînd regalitatea nu devine ereditară, o dată cu introducerea principiului dinastic, *lugal* își păstrează calitatea atîta timp cît este soț al zeiței Inanna (Iștar în semitică), „Stăpîna cerului“ (MITUL ZEITEI INANNA*).

² Literal „om mare“, de pus în relație cu *big man* din literatura etno-antropologică.

Așadar nunta cu zeița este cea care definește rolul regelui, la rîndul său ales de Inanna. Dar „căsătoria sacră”³ nu comportă un statut divin pentru suveran și nici nemurirea sa. Și numai o dată cu apariția regatului din Akkad se înregistrează pentru prima oară divinizarea declarată a regelui, poate sub influența modelului egiptean. Primul suveran divinizat este Naram-Sîn (2254-2218 î.C.), care alături de nume purta determinativul *dingir*. Înainte de acest suveran divinizarea pare să fi avut în vedere cîțiva regi „predinastici” din universul mitologic, ca Dumuzi (Tamuz în ebraică și în aramaică), sau chiar ca Gilgameș. E destul de probabil ca ritul babilonian *akitu* să se tragă din Marea Sărbătoare a Anului Nou, în cursul căreia se recita *Enuma eliš*⁴, ca semn al reînnoirii cosmice, și se săvîrșea hierogamia; de asemenea, după un rit de purificare, regele era reintegrat în funcțiunile sale, adică era readus la faza sumeriană predinastică, deoarece în mod periodic favoarea divină în privința șefului trebuia repusă în discuție și reînnoită. Funcția de delegare și de mediere între oameni și zei atribuită regelui află în această reînnoire periodică o garanție a legitimității sale și în același timp clarifică așa-numita doctrină a substituirii, în baza căreia un om oarecare, uneori un animal, îi lua locul suveranului. Acest lucru se putea întîmpla numai atunci cînd viața suveranului sau cea a moștenitorului său (o dată cu adoptarea principiului dinastic) se afla în primejdie pe plan divinatoriu (DIVINAȚIE*) și mai ales atunci cînd, datorită unui complex de conjuncții, semnele cerului și ale pămîntului intrau în coincidență cu funesta eclipsă, a cărei apariție specialiștii în arta divinației învățaseră s-o calculeze dinainte.

MITUL ZEIȚEI INANNA

Inanna (în akkadiană Iștar), cea mai importantă divinitate feminină a *pantheonului* mesopotamian, se află în centrul unei bogate mitologii care o pune în legătură cu păstorul Dumuzi (Tamuz, în forma ebraică și aramaică). Nucleele purtătoare ale tradiției mitice se pot identifica în nunta cu Dumuzi și în coborîrea în Infern a zeiței. Căsătoria dintre păstor și zeiță, reprezentînd conflictul dintre agricultură și păstorit, întrucît Inanna e disputată între plugarul Enkimdu și păstorul Dumuzi, apare ca o soluție de compromis între regimul agricol și creșterea animalelor. Totuși soț al zeiței devine Dumuzi, rege (*lugal*) al Badtibirei sau al Uruk-ului și fiu al lui En-ki, iar nunta se vădește a fi confirmarea și fundamentarea mitice ale instituției regalității, încă neconstituită în perspectivă dinastică dar hotărîită și legitimată prin bunăvoința divină.

³ Căsătoria sacră sau hierogamia era celebrată la Uruk prin acuplarea dintre o preoteasă, care o personifica pe Inanna, și rege, sau poate un sacerdot, reprezentîndu-l pe Dumuzi, soțul zeiței.

⁴ Literal „Pe cînd acolo sus...”, mai cunoscut sub titlul de *Poemul Creațiunii*.

Potrivit acestui mod de interpretare trebuie probabil să citim și mitul care povestește coborîrea Inannei în Infern. De-acum căsătorită cu Dumuzi, zeița se hotărăște să coboare în Infern, „tărîmul fără întoarcere“, pentru a cunoaște tainele surorii Ereškigal, stăpîna lumii subpămîntene. Atunci cînd ajunge în fața porților Hades-ului, împodobită cu însemnele sale divine, Neti, paznicul infernului (în babiloniană *kur*) nu îi poate îngădui să ajungă astfel gătită în fața lui Ereškigal, și, în timp ce o lasă să treacă prin cele șapte porți, o despoaie rînd pe rînd de toate podoabele, pînă cînd Inanna rămîne complet dezbrăcată și în aceste condiții e condusă în fața surorii. Ereškigal însă își revarsă mînia asupra Inannei și, după ce o insultă și o torturează, o aduce la starea de cadavru, ațintind asupra ei privirea morții. Atîrnată de un cîrlig, Inanna e lăsată astfel să se usuce. Disparația Inannei provoacă o criză cosmică, aducînd sterilitatea în lume, criză asemănătoare celei provocate de grecoaica Demeter (MISTERIILE*) și de hitita Telepinu.

Regulile Infernului nu îngăduie ca acolo să poată locui un om viu, pentru că cel ce a primit *me*-urile din lumea de dincolo nu se mai întoarce, dar la fel de indispensabil este ca Inanna, zeița fertilității, să se întoarcă pe pămînt. Soluția este una de compromis: Inanna se va putea întoarce dacă cineva îi va lua locul în împărăția morții și înlocuitorul care acceptă aceasta, chiar cu prețul „morții prin delegație“, este Dumuzi, așa cum în mitologia greacă Alcesta îl înlocuiește pe Admetos, printr-o inversare în genul protagoniștilor. Dar nici Dumuzi nu suportă, totuși, o moarte definitivă; grație intervenției surorii Geštinanna, care o convinge chiar pe Inanna, el locuiește în Infern doar șase luni pe an, revenind pe pămînt în celelalte șase. Este evident modul cum povestirea amestecă ciclicitatea anotimpurilor pentru a se raporta la ciclul fertilității pămîntului. Oricum, motivul acesta al zeului care moare și renaște nu poate fi desprins de modelul regalității sumeriene, ciclică și ea și bazată pe favoarea divinității. Acest principiu care subordonează puterea regală voinței divinității pare a se întrerupe atunci cînd Gilgameș, după ce l-a înfrînt pe monstrul Huwawa, respinge ofertele lui Iștar. Chiar dacă ne este transmis printr-o redactare tîrzie, refuzul lui Gilgameș trebuie pus, poate, în legătură cu introducerea principiului dinastic, care sustrage regalitatea capriciului divin.

3. Panteonul și mitologia

Așadar, zeii odată transferați de pe pămînt în cer, lumea divină e organizată într-un mod care să reflecte organizarea citadină, transcendînd-o și depășind fărîmițarea cetăților-stat. Oraș sfînt, dar irelevant ca însemnătate politică, devine Nippur, centru ideal și sediu al lui En-lil, zeu al cerului meteoric, la jumătate cale între pămînt și cerul astral, fiu al lui An (Anu în akkadiană), zeu al cerului astral. Introducerea instituției monarhice a adus cu sine o organizare a lumii divine după tipicul monarhic, tot așa cum adoptarea principiului dinastic a determinat introducerea unei linii de descendență în *panteon*.

Fără îndoială că sistematizarea și organizarea universului zeilor e rodul activității sacerdotale, îndeosebi a școlilor teologice din Nippur și din Babilonia; o sistematizare care avea să se exprime cu deosebită relevanță pe durata fazei akkadiene și babiloniene. Numărul foarte mare de zei, care, potrivit cataloagelor întocmite de asirologi, depășește cu mult două mii de unități, a fost organizat din această cauză pe liste și grupuri, bazate pe legăturile de rudenie și de afinitate, dar clasificați de asemenea numeric după sistemul mesopotamian sexagesimal. Totuși listele divine nu sînt întotdeauna omogene între ele și nici nu se pot suprapune, iar această lipsă de omogenitate reflectă un neîncetat proces de reelaborare, ceea ce produce și forme de *sciune* a unora dintre figurile divine în altele „minore“, mai puțin complexe, sau forme de *asimilare*, care transformă numele unui anumit număr de divinități, la origine autonome și personale, în însușiri, aspecte și epitete ale unei singure figuri divine. Este cazul „Tablei celor paisprezece Marduk“, în care zei ca Nergal, stăpînul Infernului, Šamaș (Utu în sumeriană), zeu soare care își avea centrele de cult în cetatea sumeriană Larsa și în cea akkadiană Sippar, En-lil, zeu al cerului meteoric, cu sediul în cetatea sfîntă Nippur, Ea (En-ki în sumeriană), stăpîn al pămîntului și unele divinități ale cetății din Eridu etc., sînt prezentate drept însușiri ale lui Marduk, divinitate ivită din *panteonul* babilonian și legată de familia lui Hammurabi.

DIVINAȚIA

Divinația este o formă de rit (RIT*) care contribuie la sustragerea existenței umane de sub imperiul întîmplării. În trecut, sistemele religioase au elaborat un set doctrinar în sprijinul divinației, pentru a transforma în „semne“ pline de semnificație evenimente naturale și întîmplătoare, astfel încît să producă o „semnificație“ a lumii. Cicero (*De divinatione* I 1), o definește ca „un presentiment și o cunoaștere a viitorului“ (lat. *divinare*: „a ghici“, „a prevedea“). Sinonim cu divinația e termenul de origine greacă „mantica“. Din punct de vedere etimologic provenind din indoeuropeanul *men*, aflat cu latinescul *mens*, „minte“, într-o relație mai directă decît cu grecescul *mania*, „nebunie“, *mantica* a contribuit la formarea terminologiei care definește practici divinatorii specifice: *cleromanția*, adică „tragerea la sorți“, tragerea întîmplătoare a unuia dintre mai multe obiecte asemănătoare, ca bețișoare de lemn, zaruri, plăcuțe sau fragmente de os; *lecanomanția*, observarea mișcării unor picături de ulei pe suprafețe plate; *chiromanția*, observarea liniilor din palmă; *oniromanția*, prezicerile obținute cu ajutorul viselor; *ornitomanția*, corespunzînd auspiciilor latine (cap. VII, 4), care scoate răspunsurile din observarea zborului păsărilor. La aceste procedee, într-o perioadă relativ recentă, s-a adăugat *cartomanția*. Toate sînt practici cu caracter deductiv, care atribuie un sens unui hazard evident al evenimentului, înscris într-un univers ordonat. Printre acestea se numără și observarea unor evenimente

prodigioase ori neașteptate, a „monstruozițărilor“ (*teratologia*), a viscerelor animalelor sacrificate (*hieroscopia* sau *estispicina*) și a ficatului (*hepatoscopia*).

În civilizațiile din spațiul mediteranean practicile divinatorii aveau un caracter instituțional și erau instrumente pentru „citirea“ realității. În Grecia și la Roma însă, divinația nu permitea prezicerea viitorului, ci era un mijloc de a orienta și de a înscrie acțiunea umană în limitele realității, a cărei ordine era garantată de zei (cap. II, 4; VII, 4).

Alături de *mantica* deductivă se situează divinațiunea „inspirată“. Acolo unde aceasta apare instituționalizată, își face apariția instituția de cult numită cu termenul latin de „oracol“, adică *mantikè éntheos* a grecilor. Tipic pentru POLITEISM*, oracolul se configurează prin mijlocirea *persoanei*, divinitate, erou sau eventual defunct „care răspunde“, uneori în lipsa unei întrebări explicite, consultantului, cel mai adesea printr-un mijlocitor; *locul* unde se pun întrebările și unde sînt formulate apoi răspunsurile, în general un centru de cult; în sfîrșit, *răspunsul*, care adesea are caracterul unei profeții sau al unei sentințe, avînd o semnificație obscură.

Altă formă de divinație este astrologia, dezvoltată în Mesopotamia, unde mișcarea astrelor dezvăluia voința zeului, iradiind treptat pînă în Egipt, în China și în India. Difuzată începînd din primele secole ale erei noastre în Occident, a cunoscut aici o perioadă de mare înflorire în timpul Imperiului roman. Totuși, perioada Renașterii a fost cea în care astrologia s-a afirmat și a exercitat o asemenea influență încît a devenit un punct de orientare aproape de neînlocuit, în ciuda ostilității Bisericii. Ea se întemeiază pe principiul că omul, participînd la simpatia universală, este dominat și orientat în existența sa de tendințe astrale prezente și active în momentul nașterii sale. Combătută de Roma, deoarece îl abătea pe individ de la responsabilitatea lui de supus civic, a fost mai tîrziu respinsă de creștinism la fel ca toate celelalte practici divinatorii.

Triadă cosmică și triadă astrală. Alături de aceste forme de sistematizare se întîlnește o organizare a zeilor în „triade“, a căror natură pare a fi exclusiv mitologică, fără vreo legătură cu planul cultural, pentru că aceste divinități nu par a se bucura de un cult comun. În același timp nu este deloc vorba de o împărțire a puterilor, ci cel mult a unor funcții sau poate, mai exact, de o distribuire a conferirii de sens funcțiilor. În perspectiva aceasta, în vîrfurile *panteonului* apare plasată așa-numita „triadă cosmică“, formată din An, En-lil și En-ki. An este zeul cerului astral, reședința sa este Uruk iar templul său este E-an-na, „casa lui An“. Semnul cuneiform care îl desemnează și care este echivalentul „cerului“ e identic cu determinativul *dingir* (*ilu* în akkadiană, vezi *supra*), prin care e desemnată divinitatea. El are o soție, An-tu, care este femininul lui An. Cu toate că se află în vîrfurile *panteonului*, An e o figură puțin activă atît în plan mitologic cît și în acela al cultului, astfel încît ajunge să se configureze ca un *deus otiosus*. El se află la originea puterii regale și este garantul autorității, întemeietorul dinastiei divine

și tată al regelui, En-lil, în mâinile căruia rezidă exercitarea puterii regale însăși. En-lil, în calitate de stăpîn al cerului meteoric, se află la jumătatea drumului dintre cerul astral, reședință a lui An, și pămînt, reședință a oamenilor. Soția lui este Nin-lil, femininul lui En-lil, reședința ei era Nippur, cetatea sfîntă, iar templul său era Ekur, „casa muntelui“. En-lil poruncește și pedepsește și de aceea este „Stăpînul destinelor“, astfel că deține „Tăblițele destinelor“, *me*⁵. Zeu sever, de la el emană hotărîrea de a-i pedepsi pe oameni cu potopul. Cît despre En-ki, reședința principală a cultului său e străvechea cetate Eridu; el este flancat de cîteva figuri feminine, ca Dam-ki-an-na, „stăpîna“ sau „soția pămîntului și a cerului“, Mah, „preaînalta“, sau Nin-ki, feminin al lui En-ki, „stăpîna ținutului subpămîntean“. Iar En-ki, într-adevăr, în sumeriană înseamnă „stăpînul pămîntului“, înțeles ca subsol, în timp ce akkadianul *é* desemnează „casa apelor“, care sînt apele dulci prezente în adîncul pămîntului și care ies la suprafață pentru a-l fecunda și pentru a potoli setea oamenilor și animalelor. Asupra acestor ape, Apsu, el își exercită stăpînirea: En-ki l-a invins printr-o vrajă puternică pe Apsu, apele dulci subterane primordiale, care e monstruosul soț al lui Tiamat, apele sărate primordiale și ele, punînd stăpînire pe locuința lui (*Enuma eliș* I 57-71). Ca stăpîn al apelor dulci folosite în ceremoniile rituale, En-ki era celebrat ca protector al riturilor și al sacerdoților. Potrivit altor tradiții mitice, En-ki a avut un rol decisiv în formarea universului divin și în sistematizarea cosmosului. Învățat, șiret și abil, En-ki stă alături de En-lil și îl sfătuiește în exercitarea puterii. Aceste trei figuri, An care din înaltul cerului astral garantează suveranitatea lui En-lil, care își exercită puterea asupra lumii din cerul meteoric, și En-ki, stăpînul apelor dulci subterane dar și stăpîn al cunoașterii și al tehnicilor, exprimă împreună realitatea cosmică și metodele de a o controla; în același timp ei reproduc și schema politică după care se guverna lumea mesopotamiană⁶. Treptat, o dată cu afirmarea fazei babiloniene, En-lil va suferi o alunecare în direcția cerului astral, alături de An, și va fi înlocuit de Marduk, pentru care totuși regalitatea nu mai este un drept dinastic, ci o cucerire, rod al luptei împotriva lui Tiamat.

⁵ Noțiune aparent abstractă, mai mult decît „destinul“, *me* desemnează „soarta“ sau „Necesitatea“ din filozofia stoică; lumea mesopotamiană l-a personificat în figura marelui *Me*. Pentru a elibera lumea divină și cea umană de sub imperiul hazardului lui *Me*, zeii intervin prin „decrete“ ce „hotărăsc sortii“ fiecărei ființe; astfel, integrat în armonia cosmică, fiecare își duce la capăt propriul rol firesc. „Decretele“, și acestea denumite tot *me*, păstrează puterea marelui *Me*. Fiecare divinitate posedă propriii săi *me*, care le definesc spațiile și determinau raporturile dintre lumea umană și cea divină. Zeii stabileau *me*-urile, pe care oamenii trebuiau să le înfăptuiască.

⁶ În această construcție teologică, An și En-lil, pe de o parte, En-ki, pe de alta, amintesc cumva de funcțiile I și a III-a ale ideologiei tripartite a indoeuropenilor (cap. IV, 3).

Altfel se prezintă a doua triadă sau „triada astrală“, care în sistematizările teologice urmează celei cosmice. Ea este formată din zeul lună, Nanna-Su'en (akkadianul Sîn), din zeul soare Utu (akkadianul Šamaš) și din zeița Inanna (akkadianul Iștar), reprezentată prin simbolul stelei și identificată cu „steaua dimineții“, Venus. Nanna-Su'en, luna⁷, este fiul lui En-lil și al lui Nin-lil, și principalul său centru de cult era Ur; soția sa era Nin-gal, „Marea Stăpîină“. Reprezentat prin secera lunii, el guverna ciclul menstrual și fixa destinele; de aceea eclipsa de lună era interpretată ca o prevestire funestă, semn al mîniei zeului. Utu, soarele, este adesea considerat drept fiul lui Nanna-Su'en; el avea două principale centre de cult, la Larsa și la Sippar; templul său era Ebabbar, „casa strălucitoare“; Aja, soția sa, avea să fie treptat asimilată cu Iștar. Pentru sumerieni, ca și Utu, era socotit un zeu al războiului; pentru akkadieni, la fel ca și Šamaš, era îndeosebi lumina solară diurnă și ziua înțeleasă ca spațiu temporal; el putea să vadă toate cele, era în măsură să deosebească binele de rău și deci era întruchiparea justiției și a legii, care îi pedepsea pe cei vinovați. Inanna (MITUL ZEITEI INANNA*) este, poate, figura divină cel mai bine definită din panteonul mesopotamian, înzestrată cu o personalitate complexă și autonomă. Cînd fiică a lui An, cînd a lui Nanna-Su'en, Stăpîina cerului, Stăpîina dimineții, Stăpîina serii, Stăpîina oamenilor, Stăpîina bătliei, numeroasele ei epitete ne pot duce cu gîndul la relatările despre minuni prin care se celebrau unele divinități ca, de pildă, egipteană Isis în perioada elenistică (cap. VIII, 2). Simultan divinitate războinică și a vieții sexuale, împreună cu Nanna-Su'en și cu Utu ea ritmează și guvernează existența umană în manifestările și necesitățile sale concrete și cotidiene.

Aceste două triade, așadar, orientează și exprimă formele universului înlăuntrul căruia se derulează existența populațiilor mesopotamiene. Ele sînt din acest motiv divinitățile principale, care nu exclud totuși alte figuri divine, legate de multe cetăți și de multe centre risipite în teritoriu. Dintre acestea se remarcă Nergal, în cetatea Kuthu, Stăpîn al Infernului, soț al lui Ereški-gal, sora Inannei și, la rîndul ei, Stăpîină a Infernului. Alți zei sînt Ninur-ta, zeu meșteșugar și războinic, în care se regăsește figura lui Ningirsu, zeu din Lagash, fiu, ca și Ninurta, al lui En-lil; Nabû, „vestitorul“, cu sediul în Ninive, redactorul și scribul „Tablelor destinelor“ deținute de En-lil.

Apare în felul acesta un *panteon* organic și funcțional, unde controlul asupra unui domeniu sau asupra unei forțe naturale nu e lăsat în stăpînirea unei singure figuri divine.

O dată cu faza babiloniană și asiriană apar apoi și divinități naționale, ca Marduk, protagonistul epopeii *Enuma eliš*, care cucerește regatul după ce l-a invins pe monstrul Tiamat, apele sărate primordiale, soția lui Apsu,

⁷ La masculin, așa cum în mod frecvent au socotit-o multe populații (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

apele dulci primordiale, și Assur (Așșur), zeu național asirian, care a dat numele poporului asirian și teritoriului său.

Mitologie și antropogonie. În jurul acestor divinități, de care se leagă figuri eroice, ca Gilgameș însuși și prietenul său Enkidu, sau colectivități mitice cu caracter demonic, cum ar fi acei Galla (akkadianul Gallu), sau unele figuri de spirite protectoare, ca Alad și Lama, a înflorit o bogată mitologie, cu caracter în mare parte cosmogonic și antropogonic, în care se află însă sorgintea și fundamentul însuși al exercițiului puterii. Într-adevăr, în *Enuma eliš* originea universului pornind de la mădularele risipite ale lui Tiamat și crearea omului, plăsmuit de En-ki la sfatul lui Marduk, sînt asociate cu cucerirea puterii de către același Marduk. În povestirile mitice apare totuși o limitare a puterii zeilor, care pot fi înșelați, precum En-lil, jefuit de „Tabletele destinelor“.

Se cunosc numeroase variante ale antropogoniei, de la cea sumeriană a mitului *Enki și Ninmah*, la cea akkadiană prezentă atît în mitul lui Atrahasis cît și în epopeea lui Gilgameș, la *Enuma eliš*, și pînă la poemele *Babiloniaka*, redactate în grecește de Berosos, sacerdot al lui Marduk în Babilonia, la începutul secolului al III-lea î.C. În varianta sumeriană *Enki și Ninmah*, En-ki născocoște crearea omului pentru a-i elibera pe zei de chinul de a munci, în timp ce în cea antic-babiloniană, *Atrahasis*, omul salvat de la potop, En-ki (Ea) îl creează pe om prin sacrificiul unui zeu, al cărui sînge contribuie la însuflețirea argilei frămîntată de zeița Nintu, din care se trage neamul omenesc. În *Enuma eliš*, unde domină figura lui Marduk, acestuia îi revine sarcina de a-l concepe pe om, dar tot En-ki este cel care îl plăsmuiește. Crearea omului nu implică numai o limitare originară a lumii divine ci ea exprimă și subliniază principiul supușeniei omului însuși, care este dorit de zei ca un înlocuitor al lor în activitățile productive și este așadar în „slujba“ lor. Dar creșterea demografică a ființelor omenești, după o primă fază de obediență, favorizează revolta: oamenii își ridică glasul împotriva lui En-lil, refuzînd să mai muncească. E o revoltă care se repetă chiar de trei ori și pe care zeii o înăbușă prin epidemii, secetă și foamete. Cînd însă oamenii se revoltă pentru a patra oară, En-lil decide să-i extermine pe toți cu ajutorul potopului și aceasta s-ar fi și întîmplat dacă En-ki n-ar fi intervenit pentru a salva măcar pe unul împreună cu familia, pe Atrahasis. Dincolo de faptul că ar fi o prefigurare a „păcatului originar“ biblic și a pedepsirii acestuia, tradiția pe care o transmite această „grevă“ primordială exprimă în mod eficient ineluctabilitatea și principiul supușeniei omenești față de puterea regală reprezentată de curtea divină peste care domnește En-lil, la rîndul său formă și fundament ale regalității umane. Totuși, puterea divină nu este numai coercitivă și punitivă, căci chiar de la zei au primit oamenii toate elementele civilizației. Potrivit unui mit tardiv, redactat în grecește, oamenii ar fi fost totuși scoși din

starea de sălbăticie și animalitate în care trăiau de către un soi de erou cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), Oannes, jumătate om și jumătate pește, care desprinde treptat-treptat ființele omenești din starea de natură pentru a le introduce în dimensiunea culturii.

Gilgameș. „Cel care vede totul pînă la marginile lumii“, două treimi zeu și o treime om, este, sub numele de Gilgameș, protagonistul unui lung poem, păstrat în mai multe variante, în care acest erou străbate lumea în lung și-n lat în căutarea plantei nemuririi. Figură amintind de greul Heracles (cap. V, 2), definit de epitetul sumerian *ur-sag* și de cel akkadian *qarradu*, ce pare să exprime o noțiune analogă celei de „erou“, Gilgameș nu prezintă totuși trăsăturile tipice ale eroului cultural, dacă nu cumva o face prin recunoașterea ineluctabilității morții și a distanței ireductibile care îi desparte pe oameni de zei. El este figura suveranului (e într-adevăr rege al Uruk-ului), în măsură să se opună zeilor fără a fi nemuritor, dar este și imaginea puterii încă netemperată care se exprimă în mod brutal. Din acest motiv zeii dau viață lui Enkidu, ființă sălbatică și brutală, care se dezvăluie a fi un dublu al lui Gilgameș și care, înainte de a-l înfrunta pe stăpînul Uruk-ului, trebuie să treacă printr-un proces de culturalizare sub forma unei inițieri sexuale. Scos în felul acesta din sfera naturii – după acuplarea cu o tînără femeie nu mai e în stare să înțeleagă limbajul animalelor –, Enkidu îl înfruntă pe Gilgameș. Dar lupta arată că forțele ambilor sînt egale, drept care ei încheie o alianță. Din momentul acesta încep isprăvile memorabile ale celor doi eroi, dintre care cea mai relevantă e uciderea monstrului Huwawa, care atrage asupra lui Gilgameș atențiile zeiței Iștar (MITUL ZEIȚEI INANNA*). După acest eveniment, povestirea intră într-o a doua fază, cînd regele Uruk-ului asistă la moartea lui Enkidu. Îndelungata căutare a lui Gilgameș, care ajunge pînă la bătrînul Utnapiștim, scăpat din calea potopului și ajuns nemuritor prin favoarea zeilor, nu obține rezultatul sperat. Eroul, cu alte cuvinte, nu dobîndește nemurirea, care rămîne o taină a zeilor și trebuie să se resemneze cu condiția umană. Regele, vicar al zeilor pe pămînt, rămîne un muritor și ca atare nu poate scăpa de destinul tuturor oamenilor. Epopeea lui Gilgameș, în care e totuși prezent procesul separării omului de natură, este unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morții și în același timp despre limitele și măsura regalității în lumea umană.

4. Cultul

Dacă omul a fost plăsmuit pentru a munci în locul zeilor și pentru a-i sluji, practicile de cult traduceau în mod concret această funcție. Așadar prima îndatorire rituală era celebrarea cultului zilnic, la fel pentru toate divinitățile, care prevedea înveșmîntarea de dimineață a statuii zeului, recitarea de

rugăciuni și cântarea unor imnuri, pregătirea a două pînă la patru mese zilnice, după tradiția cetății.

Sărbători, ceremonii, rituri, sacrificii. În afară de cultul zilnic, de-a lungul anului erau unele zile fixe, în cursul cărora erau prevăzute ceremonii rituale precise, ca purificarea, abluțiunile rituale sau procesiunea în onoarea lui Iștar de-a lungul „căii sacre“. Sistemul cultural era apoi ritmat de un ciclu de sărbători anuale (SĂRBĂTOARE*) bazat pe schimbarea fazelor lunii. Fiecare lună și fiecare zi își aveau o divinitate tutelară, căreia îi erau dedicate. Era o viziune și o reprezentare ciclică a timpului, care era periodic reînnoit prin sărbătoarea Anului Nou (par. 2). Sărbătoarea, cu riturile sale de purificare, prin recitarea marelui poem național, producea o momentană dezistorificare a prezentului pentru a-l reînnoi și a-l reîntemeia. În cursul acestei celebrări anuale regele însuși, oglindă a divinității, era în mod provizoriu privat de însemnele sale și era obligat de către sacerdot să-și mărturisească în public păcatele, pentru a fi apoi reintegrat în rolul și în funcțiunile sale. Ciclul sărbătorilor și calendarul, sistemul ritual și ceremonial, așadar, permiteau exercitarea unui control asupra realității și reînnoirea acesteia, ferind-o de pericolele haosului originar. Lumea umană era astfel readusă între granițele ierarhice stabilite de zei, care fundamentau și legitimau existența umană, necesarmente obligată să-i slujească pe zei și prin urmare pe rege. Din această perspectivă sacrificiul nu putea fi decît hrana zeilor, de care se îngrijeau oamenii. Alte sacrificii puteau însă avea scopuri specifice, ca acelea destinate purificării, printre care se poate număra tipul „țapului ispășitor“, sau cel al „comuniunii“, unde comunitatea participa la ospăț împreună cu zeul.

Specialiștii cultului. Un complex cultural atît de bine pus la punct nu putea să nu prevadă prezența unui personal specializat, a cărui structură ierarhică rămîne încă de descifrat. În faza sumeriană, în vîrful piramidei sacerdotale se afla *en*-ul uman, asumat rînd pe rînd de akkadieni, babilonieni și asirieni cu forme și denumiri proprii. Sub acesta se situa o serie întreagă de specialiști ale căror funcțiuni și articulații, diferite în fiecare cetate, s-au transformat și s-au extins în decursul timpului. Ei acționau în relație cu activitățile templului, pentru care existau atașatii cultului, conduși de „sacerdotul suprem“, purtînd denumiri diferite în diversele cetăți. Subordonat acestui specialist era *sanga* (akkadianul *šangûm*), termen care începînd din mileniul al II-lea devine dominant și căruia i se asociază o ierarhie în vîrful căreia era pus „marele *šangûm*“.

În această articulare a specializărilor, care prevedea și forme de sacerdoțiu feminin, un rol decisiv le revenea celor atașați DIVINAȚIEI*, care în epoca neo-asiriană par a fi pierdut conotațiile sacerdotale pentru a se transforma în simpli tehnicieni, capabili să „citească“ semnele din natură care dezvăluie

voința și planurile tainice ale zeilor. Ca instrument care orienta acțiunea umană înlăuntrul ordinii fixate de zei, divinația mesopotamiană condiționa și legitima de asemeni regalitatea, pe care, de pildă, o eclipsă de lună o putea pune în primejdie; de aici necesitatea de a o prevedea prin practica divinatorie pentru a recurge la un eventual înlocuitor al regelui. Regele, „ales“ de Inanna (MITUL ZEITEI INANNA*), avea de aceea alături pe *barû*, prezicători prin excelență, cu competențe mai întâi limitate la prevestire dar cu timpul extinse la toate formele de mantică deductivă, al căror centru de acțiune era palatul; ei aveau sarcina de a descifra și de a interpreta mesajul transmis indirect de către zei prin mijocirea unor semne. Divinația indusă sau inspirată era controlată de *šî'ilu*⁸, cărora, în calitate de mediatori, zeii le comunicau în mod direct voința lor; astrologia, în schimb, intra în competența *tupšanu*-ului, scribul.

Activitatea acestor specialiști a creat o adevărată doctrină și teorie divinatorie, cu un lexic specific, cu metode și linii generale de orientare, un cod de interpretare, dezvoltat în paralel cu evoluția scrierii, o clasificare sistematică și o cazuistică aspirând să prevadă toate evenimentele posibile și care avea să stea la originea unei *teorii a posibilului*. În epoca akkadiană era deja catalogată o literatură divinatorie care a lăsat o cantitate enormă de documente și care a inspirat întreaga tradiție mantică ulterioară pînă la perioada elenistico-romană, cînd prezicătorii prin excelență erau „caldeii“ (cap. VIII, 2). Fără a cunoaște un sistem oracular ca acela grecesc (cap. V, 4), dar bazată pe observarea directă a unor fenomene naturale, de la poziția astrilor (*astrologia*), la anatomia animală (*haruspicina* și *hepatoscopia*), de la *teratomantie* la *lecanomanție*, practica divinatorie din Mesopotamia este un fel de descifrare a unei „scrieri a lumii“ ce trasează coordonatele înlăuntrul cărora trebuie să rămîna omul și ai căror artizani sînt zeii, un cod de lectură care pune în lumină limitele îngăduite umanității. Totuși, schimbînd total perspectiva, mantica în Mesopotamia se dezvăluie a fi un instrument pentru descrierea și ordonarea universului și pentru fixarea spațiilor de acțiune ale omului.

5. La hotarele Mesopotamiei

Este evident că aria mesopotamiană nu poate fi imaginată ca un univers închis. Mai ales în trei direcții și-a găsit civilizația mesopotamiană interlocutori, care par să fi avut un rol de mediere în raporturile ei cu alte mari religii ale lumii antice.

La răsărit, în partea sud-occidentală a platoului iranian, se așezase cultura elamită, care a lăsat urme în Mesopotamia calcolitică. Mare civilizație

⁸ Nu puțini *šî'ilu* trebuie să fi fost femei.

urbană, Elam-ul a creat a doua scriere a umanității (proto-elamica) și este des amintită în textele mesopotamiene și drept cauză a prăbușirii celei de a treia dinastii din Ur, la sfârșitul mileniului al III-lea î.C. Este imposibil să se reconstituie complexul religios al acestei civilizații, din care se cunosc numele a 35 de divinități, dintre care unele, în perioada babiloniană, fuseseră identificate cu divinități din *panteonul* Babiloniei. E posibil ca chiar Elam-ul să fi fost unul din polii de mediere între cultura mesopotamiană și civilizația iraniană care i-a urmat.

Siria și Palestina. Fără îndoială că mai documentată e realitatea religioasă din aria siriano-palestiniană, la vest de Mesopotamia, epicentru al unui proces de difuziune dar și punct de întâlnire a unor influențe culturale provenind din Anatolia, din bazinul mesopotamian, ca și din Egipt. Istoria acestei regiuni e documentată din mileniul al III-lea î.C. și pînă către epoca elenistică. După o fază în care regiunea pare ocupată de culturi seminomade atașate păstoritului și de culturi sedentare agricole, încep să se dezvolte concentrări urbane care vor duce la crearea unor mari centre ca Ebla, Ugarit (Ras Șamra), Mari etc. Ebla este așezarea cea mai semnificativă dintr-un complex religios citadin în Siria mileniului al III-lea î.C. Ceea ce reiese din arhivele cetății este un politeism fără îndoială legat de instituția regalității, unde zeul principal al *panteonului*, Kura, poartă epitetul de „zeu al regelui“. Este vorba poate de o influență mesopotamiană, fapt ce pare a fi confirmat de prezența lui Sipiș, divinitate solară locală care amintește de corespondentul sumerian Utu, și a lui Aștar (akkadiană Iștar, sumeriană Inanna).

Mai interesantă pentru dezvoltarea istorică și pentru rolul asumat în ceea ce privește istoria Mediteranei este însă antica Ugarit (Ras Șamra), ajunsă la înflorire pe la jumătatea mileniului al II-lea î.C., situată pe coasta siriană, în dreptul insulei Cipru. Extrem de bogata documentație scoasă la iveală din arhivele palatului ilustrează ceremonii rituale, prezența unor grupuri, poate analoge dansurilor orgiastice grecești, un panteon organic și structurat, dominat de figurile lui El, zeu creator, și Ba'al, divinitate războinică care după o serie de fapte eroice și de lupte obține regalitatea asupra lumii. Dacă Ba'al pare să-l reproducă, prin multe dintre laturile sale, pe babilonianul Marduk, El pare să concentreze asupra sa însușirile sumerienilor An și En-lil, ca întruchipare a puterii și autorității; dar, ca zeu creator și ca expresie a cunoașterii supreme, el evocă de asemenea funcțiile lui En-ki. Prin această sinteză de funcții El se dezvăluie totuși ca o creație tipică și originală a civilizației din Ugarit, și în ceea ce îl privește a contribuit, și nu puțin, la configurarea dumnezeului vechiului Israel, căruia, după unele inscripții ebraice descoperite pe muntele Sinai, i se asocia ca soție Athirat, tocmai soția lui El din mitologia ugaritică. Prezența lui Ba'al alături de el dezvăluie însă faptul că *panteonul* nu avea o figură dominantă, căreia toate celelalte

să-i fie din punct de vedere ierarhic supuse. În sfârșit, Ba'al este cel care prezintă mitologia cea mai bogată. Figură de zeu meteoric, prin multe dintre laturile sale raportabil la sumerianul En-lil, dar și la hititul zeu al furtunii sau la hurritul Tešup, sau chiar la grecul Zeus sau la romanul Jupiter, ori de-a dreptul la germanicul Thórr, Ba'al săvârșește două fapte decisive pentru ordinea cosmică atunci când îi provoacă la luptă pe Yam și pe Mot. Confruntarea cu Yam (Mare) se arată a fi o luptă pentru putere, la capătul căreia Ba'al își asumă regalitatea și Yam este instalat în funcția sa de element indispensabil vieții și armoniei cosmice. Conflictul cu Mot, care trebuie înțeles drept Moarte, are implicații mai complexe, pentru că Ba'al iese înfrânt din duel, înghițit de gîtlejul lui Mot, care ulterior este însă nimicit de zeița Anat, coborîta în Infern în căutarea lui Ba'al. Acesta din urmă, înmormîntat de Anat cu onorurile cuvenite, învie la sfârșit, făcînd astfel să reînflorească natura, care în timpul șederii lui în Lumea de Dincolo își încetase propriul ciclu productiv. Mit al întemeierii ritmului anotimpurilor, de pus în relație cu mitul hitit al lui Telepinu și cu cel grecesc al lui Demeter (MISTERIILE*), evenimentul care îl contrapune pe Ba'al lui Mot, prezintă astfel implicit și realitatea morții, integrată însă într-un sistem ordonat; în ultimă analiză este un mit cosmogonic și cosmologic, prin intermediul căruia se stabilesc funcțiile, spațiile și timpurile universului în care e așezat omul. Prin multe aspecte este asemănător și poate de-a dreptul influențat de evenimentul mitic care în Egipt îl contrapune pe Osiris lui Seth, din care se și trage, aducînd reînnoirea ordinii cosmice, fundamentul succesiunii dinastice (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*).

Ba'al este „stăpînul“ și acesta (*ba'al*) va fi titlul diverselor divinități locale ale cetăților feniciene așezate pe țărmul Mediteranei. Numit și 'adon în feniciană, care înseamnă tocmai „stăpîn“, din care va deriva figura mitică a lui Adon, afirmată mai ales în epoca elenistică, identitatea sa varia de la cetate la cetate: de pildă, așa cum Ugarit avea un Ba'al al său local, Ešmun era Ba'al al cetății Sidon, cetatea Tir îl avea pe Melqart, mai apoi identificat cu Heracles și răspîndit în întregul bazin mediteranean, pînă în peninsula iberică; în Byblos existau chiar mai mulți. Alături de acești *ba'alim* exista și o *ba'alat*, „stăpînă“, confundată de cele mai multe ori cu Astarte, care preluase multe din funcțiile sumerienei Inanna și ale akkadienei Iștar. În decursul timpului *ba'alat* din Byblos, ca rezultat al influenței egiptene, va tinde să fie identificată mai întîi cu Hator iar mai apoi cu Isis. Expansiunea fenicienilor către apus și afirmarea puterii cartagineze precum și confruntarea acesteia cu Roma au dus la reinterpretări ale *panteonului* feniciano-punic, aceasta și ca efect al fenomenului tipic de *interpretatio graeca et romana*, uneori bazat pe elemente superficiale, care au făcut ca un număr de divinități feniciene să fie citite ca figuri grecești sau romane (cf. cap. VI, 2). Probabil că unul din roadele acestui proces de interpretare este și *Istoria feniciană*

scrisă în grecește de Filon din Byblos în secolul al II-lea d.C.⁹, care afirmă că transmite o tradiție culeasă de un sacerdot fenician cu numele de Sanchuniaton, care trăise în perioada războiului Troiei. Un obicei ritual tipic al religiei feniciene din apus, mai ales cartagineză, care prevedea arderea cadavrelor de copii într-un sanctuar sub cerul liber, cunoscut sub numele de *tofet*, a fost probabil exagerat de propaganda romană anti-cartagineză, care a adoptat, în cazul acesta ca și în altele, o atitudine caracteristică lumii grecești și romane în privința popoarelor barbare (cap. VI, 2).

Anatolia. Către mieznoapte civilizația mesopotamiană se întâlnește cu cultura indoeuropeană (cap. IV, 1, 3), care în cursul mileniului al II-lea î.C. creează în Anatolia un mare regat, despre care nu se știa mare lucru pînă la începutul secolului XX. Înainte de afirmarea statului hitit, între secolele al XVI-lea și al XIII-lea î.C., regiunea anatoliană trebuie să fi resimțit influența asiriană, datorită prezenței unor așezări și a unor piețe comerciale, care au lăsat numeroase documente în cuneiforme paleo-asiriene. Atunci cînd hitiții își fac apariția în Anatolia, la începutul mileniului al II-lea, ei găsesc aici un context etnic deja stabilizat, peste care se suprapun, fără a-l dezintegra, dar asimilîndu-i caracteristicile și tradițiile și folosindu-i limbile. Așadar, patrimoniul religios hitit s-a format prin asimilarea diverselor componente etno-culturale, ale căror urme evidente au rămas în *panteon* și în cult, mergînd, de pildă, pînă la folosirea limbii populației hati în ritualurile destinate să celebreze divinități hatice. În această panoramă pestriță, e de neconceput orice tentativă de a identifica produsul „autentic” indoeuropean al religiei hitite, care se dezvăluie astfel a fi rodul unui masiv proces de transculturație, foarte dinamic, în care trebuie să conviețuiască în același *panteon* divinități realmente hitite, hatice, luviene, hurrite, dar și mesopotamiene. Religia hitită este așadar rodul unei sinteze și a unei asimilări, ceea ce constituie produsul ei original și care s-a format treptat prin adoptarea divinităților popoarelor cu care hitiții intrau în contact, după un model care va reveni în *evocatio romana* (cap. VII, 1).

Înainte de secolul al XIII-lea î.C. nu se cunoaște nici o tentativă de sistematizare a *panteonului*, din care transpare totuși o legătură strînsă între aspectul său ierarhic și ideologia regalității ce caracterizează statul hitit. Regele, invocat ca „soare”, este într-adevăr asociat divinității solare, ce pare să domine lumea divină. Aceasta prezintă o serie complexă de tipologii, legate de fenomene naturale dar și cu funcții umane: un „zeu furtună”, titular al ploii, atît binefăcătoare cît și distructive; un „zeu soare”, luminos, garant al justiției; un „zeu lună”, care guvernează jurămintele; o zeiță, cu multiple însușiri,

⁹ Ajunsă la noi datorită lui Eusebiu din Cesarea, autor creștin din secolul al IV-lea d.C.

înrudită cu akkadiana Iștar, titulară a sferei sexuale; o zeiță, cel mai adesea numită Hapat, soția „zeului furtună”; un zeu al războiului.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea î.C. religia suportă un puternic fenomen de adaptare la unele modele hurite, probabil rod al evoluției raporturilor politice cu vecinii huriti, care contribuiseră la formarea regatului Mitani. Rezultatul mai amplu al procesului de asimilare și de reorganizare a *panteonului* e reprezentat de marele monument rupestru de la Yazilikaya¹⁰, la mică distanță de Hattușa, unde sînt înfățișate două mari procesiuni de divinități, masculine la stînga și feminine la dreapta, fiecare identificată printr-un cartuș cu numele său în hieroglife și în hurită. Această mare sinteză oferită de monumentele de la Yazilikaya sfîrșește prin a preamări rolul regelui, care apare în urma procesiunii feminine, dar care are și o altă reprezentare, într-o încăpere adiacentă primului monument, unde el este înfățișat în momentul cînd îl îmbrățișează pe zeul Șarruma, în fața unei suite de doisprezece zei.

Caracterul compozit al religiei hitite poate fi constatat și din tradiția mitologică fragmentară. Se resimte probabil influența mesopotamiană (MITUL ZEITEI INANNA*) în povestea lui Telepinu, zeu al furtunii și al vegetației care părăsește mînios pămîntul, declanșînd astfel o criză cosmică, similară celei produse o dată cu moartea sumerienei Inanna sau a ugariteanului Ba'al, dar asemănătoare și celei provocate de grecoaica Demeter. Acest mit pare a avea în comun cu celelalte tradiții, mesopotamiană, ugaritică și greacă, înființarea ciclului anotimpurilor; dar îndeosebi cu aceea ugaritică și greacă are în comun instituirea unui rit, care în cazul mitului lui Telepinu pare circumscris la ceremoniile destinate să-i înblînzească pe zei pentru a reconstitui ordinea cosmică, în timp ce, alături de soluția cosmologică, povestirea ugaritică introduce instituirea cultului morților iar cea greacă, la rîndul ei, perspectiva escatologică pentru cei ce participă la MISTERII*, instituite de Demeter. Înrudit prin structură și prin valența cosmologică pare totuși mitul egiptean al lui Osiris, care se rezolvă însă prin introducerea unei perspective dinastice (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*).

Un alt mit narează lupta zeului furtună împotriva balaurului Illuyanka, care înseamnă chiar „balaur, șarpe”, paznic al apelor subterane, recitat în cursul sărbătorii de primăvară *purulli*, poate o Mare Sărbătoare a Anului Nou, ca *Enuma eliš* babilonian. Dacă această povestire prezintă analogii cu aceea care în tradiția babiloniană îi pune față-n față pe Marduk și Tiamat, nu poate fi lăsată deoparte nici analogia cu episodul lui Ba'al care luptă împotriva lui Yam și apoi împotriva lui Mot. Și, dacă Ba'al își găsește un aliat în Anat, zeul furtună hitit și-l găsește în fiica Inara, sau, după o altă

¹⁰ Monumentul este probabil atribuit secolului al XIII-lea î.C.

variantă, în fiul avut de la o femeie muritoare. Este motivul tipic al confruntării cu balaurul, care însă are rezolvări diferite în contextele din care e preluat, ca în Egipt, unde Osiris este înfrânt de Seth, identificat de greci cu Tifon, ultimul dintre monstruoșii fii ai Gaiei, cu care se luptă Zeus, ajutat de Heracles și de Hermes. Dacă apoi, trecînd prin Iranul prezoroastrian, comparația poate fi extinsă la India vedică, unde zeul Indra poartă epitetul de *vṛtrahan*, omorîtorul balaurului Vṛtra, „cel care astupă“ (cap. IV, 2; XV), și dacă în toate cazurile motivul luptei cu balaurul are consecințe cosmice, niciodată nu se poate totuși vorbi despre o dependență mecanică a acestor tradiții de o anume origine. De altminteri, soluțiile în cadrul diferitelor contexte prezintă rezolvări care nu se suprapun una alteia: ordinea cosmică și controlul apelor în mitul hitit; iarăși ordinea cosmică și caracterul locuibil al pămîntului în povestirea indiană; tot ordinea cosmică dar și cucerirea regalității în mitul babilonian; ordinea cosmică, legată însă de necesarul raport ritualizat cu lumea morților, în episodul lui Ba'al; succesiunea dinastică în cazul egipteanului Osiris; în sfîrșit, o ordine cosmică temperată și controlată de o regalitate a lui Zeus „limitată“ de alți zei și mărginită în inactualitatea timpului MITULUI* de către greci.

În contact cu toate popoarele de la Mediterana, inclusiv Egiptul cu care va trebui să se confrunte în bătălia de la Qadeș, pe Oronte, în 1296 î.C., hitiții, avînd un imperiu ce se întindea de la Mediterana pînă la Eufрат și de la Marea Neagră pînă în Siria, se arată a fi un punct de convergență și în același timp de iradiere a unor modele culturale.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BITTEL K., 1970, *Hattusha, Capital of The Hittites*, New York.
 BOTTÉRO J., 1952, *La religion babylonienne*, Paris.
 CAGNI L., 1969, *L'epopea di Erra*, Roma.
 CAGNI L. (ed.), 1987, *Ebla 1975–1985*, Napoli.
 CAGNI L., 1994, *La religione della Mesopotamia*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, Le religioni antiche, Roma-Bari, pp. 115–176.
 CAGNI L.–GIOVINAZZO G.–GRAZIANI S., 1989–1991, *Storia del Vicino Oriente Pre-islamico*, 3 vol., Napoli.
 CASTELLINO G.R., 1967, *Mitologia sumerico-accadica*, Torino.
 DOLCE R.–ZACCAGNINI C., 1989, *Il pane del re*, Bologna.
 GARBINI G., 1980, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli.
 GIBSON J.C.L., 1978, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh.
 GURNEY O.R., 1990⁴, *The Hittites*, London.
 HAAS V., 1970, *Der Kult von Nerik*, Roma.
 HOFFNER H.A., 1990, *Hitite Myths*, Atlanta.

- IMPARATI F., 1964, *Le leggi Ittite*, Roma.
- LAROCHE E., 1971, *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.
- LEBRUN R., 1980, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve.
- LEBRUN R., 1992, *Religiosità e sacro nell'Anatolia antica e nei culti d'Asia minore*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 31–47.
- LIVERANI M., 1986, *L'origine delle città*, Roma.
- LIVERANI M., 1988, *Antico oriente: storia, società, economia*, Roma-Bari.
- MARGUERON J.-CL., 1980, *Le Moyen Euphrate*, Leiden.
- MASSON E., 1981, *Le panthéon de Yazilikaya*, Paris.
- MOSCATI S., 1958, *Le antiche civiltà semitiche*, Bari (Milano 1961).
- OTTEN H., 1958, *Hethitische Totenrituale*, Berlin.
- PECCHIOLI DADDI F.–POLVANI A.M., 1990, *La mitologia itita*, Brescia.
- PECCHIOLI DADDI F.–POLVANI A.M., 1994, *Le religioni anatoliche*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 177–217.
- PRITCHARD J.B. (ed.), 1969³, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, N.J.
- RIBICHINI S., 1992, *Credenze e vita religiosa presso i Fenici e i Cartaginesi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 169–190.
- RIBICHINI S.–XELLA P., 1994, *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma.
- ROBERTS J.J. M., 1972, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore.
- SODEN W. VON, 1965 sq., *Akkadischen Handwörterbuch*, Wiesbaden.
- TEIXIDOR J., 1977, *The Pagan God*, Princeton.
- WAETZOLD H.–HAUPTMANN H. (ed.), 1988, *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*, Heidelberg.
- WIESEMAN D.J. (ed.), 1973, *Peoples of Old Testament Times*, Oxford.
- XELLA P., 1981, *I testi rituali di Ugarit*, Roma.
- XELLA P., 1982, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona.
- XELLA P., 1994, *Le religioni della Siria e della Palestina*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 219–262.

STUDII

- BOTÉRO J., 1974, în Vernant J.-P. (ed.), *Divination et rationalité*, Paris.
- FALKENTEN A., 1954, „La cité-temple sumérienne“, în *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, pp. 784–814.
- FLEMING D.E., 1992, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, Atlanta.
- MASSON E., 1989, *Les douze dieux de l'immortalité*, Paris.
- PETTINATO G., 1992, *La saga di Gilgamesh*, Milano.
- PETTINATO G. (ș. a.), 1992, *Il rituale per la successione al trono a Ebla*, Roma.
- RIBICHINI S., 1981, *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco*, Roma.
- RIBICHINI S., 1985, *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.
- SAMONÀ G.A., 1991, *Il sole la terra il serpente*, Roma.
- XELLA P. (ed.), 1987, *Archeologia dell'Inferno*, Verona.

Egiptul

1. Scurtă prezentare istorică

Descifrarea scrierii egiptene a fost opera lui Jean François Champollion, care în 1822 a reușit să citească stela trilingvă descoperită în 1799 la Rosetta, în Delta Nilului, scrisă în hieroglifică, în demotică și în greacă. Până la data aceea anticul Egipt rămăsese învăluit în misterul unei limbi impenetrabile și fascinante, al unor monumente impunătoare și neliniștitoare ca sfinxul și piramidele. Singurele însemnări disponibile proveneau din cartea a II-a a *Istoriilor* lui Herodot, din *de Iside et Osiride* a lui Plutarh, din fragmentele din opera lui Maneton¹. Grație descifrării scrierii și înaintării săpăturilor arheologice, istoria Egiptului s-a dezvăluit a fi paralelă celei a Mesopotamiei, drept care a fost inevitabilă compararea celor două parcursuri istorice ale acestor două civilizații. E destul de probabil că schimburile culturale între cele două țări vor fi început în cursul neoliticului și al perioadei cunoscută ca Predinastică, dar mai ales o dată cu perioada Dinastică veche, când Egiptul este unificat și se afirmă primele dinastii, se intensifică și contactele cu Mesopotamia meridională și cu Palestina. Aceasta nu înseamnă că Egiptul și-ar fi elaborat o cultură de import. Dimpotrivă, trebuie să recunoaștem pentru țara celor Două Ținuturi, cum s-a numit întotdeauna, producerea unei civilizații originale și autonome, care a știut să asimileze și să reelaboreze aporiturile celorlalte culturi, după cum la rîndul său a exportat propriile creații.

Epoca neolitică se caracterizează prin prezența satelor, care au lăsat morminte ovale cu cadavre depuse în poziție ghemuită. Distribuite între Delta și Valea Nilului, cu o concentrație mai mare în aceasta din urmă, satele apar omogene din punct de vedere cultural. Nu se poate spune nimic despre cultele practicate în Predinastic, decît că poate era venerată „vaca”. Tradiția și documentele lasă să se creadă că pînă la dinastia I țara ar fi fost divizată în două regate, unul care ocupa Egiptul de Jos și celălalt care stăpînea

¹ Un autor din Egiptul elenistic care își propunea să facă cunoscută grecilor civilizația țării sale.

Egiptul de Sus. După primele două dinastii, care caracterizează perioada tinită, de la This, oraș situat lângă Abidos, în Egiptul de Sus, și care constituie un cadru istoric oarecum omogen (cca. 3150-2700 î.C.), o dată cu a III-a dinastie începe istoria Regatului Vechi (cca. 2700-2200 î.C.), terminată o dată cu dinastia a VI-a. Aceasta este perioada marilor piramide, a artelor plastice și a statuilor, în care Egiptul își mărește și își extinde puterea. În faza aceasta se consolidează caracterul divin al puterii regelui, care își arogă titlul de „Horus de Aur“ și uneori pe acela de „fiu al lui Ra“; dominează teologia de la Heliopolis (par. 3), care așază în vârful lumii divine soarele, Ra; este codificată o perspectivă escatologică (LUMEA DE DINCOLO ȘI CULTUL MORȚILOR*), circumscrisă la suverani.

LUMEA DE DINCOLO ȘI CULTUL MORȚILOR

Concepțiile funerare ale Egiptului se află în strânsă conexiune cu ideologia regală. Ele sînt adunate în trei grupări de texte: *Textele piramidelor*, sculptate în hieroglifică pe pereții piramidelor de la Saqqara și ai unor morminte ale consoartelor regale, care conturează ideea de Lume de Dincolo concepută în Regatul Vechi; *Textele sarcofagelor*, unele datînd chiar din dinastia a VI-a, trasate cu pana în forme hieroglifice cursive pe pereții cutiilor funerare, care sînt expresia unor exigențe noi manifestate o dată cu Regatul Mijlociu, totuși continuînd tradiția din *Textele piramidelor*; *Cartea morților*, care în Noul Regat concentrează ideologia funerară moștenită de la perioadele precedente în suluri de papirus, puse în mormînt pentru a-l călăuzi pe defunct în lumea de dincolo.

Lumea de Dincolo era un teritoriu paralel, chiar dacă superior, față de lumea omenească. Faraonul domina asupra ambelor și era mediator între ele (par. 2). Moartea lui era o trecere dintr-un univers în altul, cu ideea explicită a supraviețuirii după moarte, bazată pe menținerea celor cinci elemente indispensabile existenței (par. 3). În Regatul Vechi supraviețuirea în Lumea de Dincolo era rezervată regelui, în virtutea identificării sale cu Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*). Fiul, în calitate de Horus, trebuie, prin urmare, să se îngrijească de tatăl său defunct și să-i asigure toate cele necesare traiului. Existența aceasta neînteruptă a defunctului e însă posibilă numai dacă trupul se menține integru: de aici practica mumificării. Trupul de fapt este suportul material al lui *ka* (par. 3), supus așadar deteriorării; s-a recurs astfel la înlocuitori ai corpului omenesc, efigii ale mortului așezate în galeria subterană a mormîntului. Monumentele funerare tipice ale acestei perioade sînt piramidele, menite să primească trupul regelui. Forma cea mai veche era în trepte, ca aceea a lui Zoser la Saqqara; treptat, ele au ajuns să aibă aspectul tipic cu fețe plane. Alături de ele se ridica un adevărat complex cultural, destinat celebrărilor funerare. În perioada tinită, imediat înainte de Regatul Vechi, mormîntul era constituit în cele mai multe cazuri din *mastaba*, termen arab care înseamnă „grămadă“, pentru că mormintele erau acoperite cu o suprastructură de forma unei grămezi de pietre.

O dată cu Regatul de Mijloc, după cum documentează *Textele sarcofagelor*, asistăm la o extindere a destinului ultramundan și la alte grupuri sociale. Osiris nu mai e doar regele defunct, ci orice mort e Osiris. Aceasta este perioada în care se afirmă principiul admitterii defunctului în Lumea de Dincolo. Omului de rînd nu i se recunoștea același drept cu al regelui de a ședea alături de Ra în calitate de Osiris, el trebuie în schimb să demonstreze că e demn de aceasta, deoarece nu a pus în pericol echilibrul cosmic, tulburînd ordinea socială. După declarația sa de nevinovăție, defunctul mai trebuie să fie supus unei judecări în fața tribunalului lui Osiris și al lui Thot.

Regatul Nou dezvoltă o perspectivă teologică ce conferă mortului osirizat și un destin „solar”. Mormîntul regelui dobîndește o valoare cosmică și pe pereții lui e trasată cursa soarelui, însoțită de o culegere de formule care devin canonice o dată cu *Cartea despre Amduat*, „ceea ce se află Dincolo”, o culegere de texte funerare regale care ofereau defunctului instrumentele rituale pentru a accede în Infern. Acest nou destin e posibil și pentru cetățenii ce nu fac parte din familia regală.

Regatul de Mijloc e despărțit de Regatul Vechi prin așa-numita „prima perioadă intermediară” (cca. 2200-2061 î.C.). Mai degrabă decît o fază de ruptură, e vorba de o fază de tranziție, în care Egiptul cunoaște o slăbire a puterii centrale. Acestei slăbiciuni îi corespunde o fărîmițare feudală a teritoriului; numeroși stăpîni aspiră la autonomie sau de-a dreptul la cucerirea puterii. În 2061 î.C. urcă pe tron Montuhotep II sub numele de Seankhibtaui, „Cel ce reînsuflește inima celor Două Ținuturi”, care purcede la reunificarea Egiptului și mută capitala la Teba. El reia politica suveranilor din Regatul Vechi și țara devine din nou o putere dominantă; după 51 de ani de domnie lasă moștenitorilor săi un stat înfloritor și bogat. Expansiunea militară și politică continuă cu faze alternative pînă la sfîrșitul dinastiei a XIV-a. În această perioadă se dezvoltă o literatură ce păstrează urmele unor serioase dificultăți în succesiunea dinastică, probabil din punct de vedere tehnic nedefinită încă bine. Operele acestei literaturi, ca *Profeția lui Neferti* sau *Romanul lui Sinuhe*, vor deveni în Regatul Nou textele cele mai răspîndite în sprijinul ideologiei regale. O dată cu invazia hicsosilor a început a „doua perioadă intermediară”, dominată de două dinastii din rîndul acestui popor invadator (a XV-a și a XVI-a), care însă și-a însușit toate caracteristicile culturale egiptene, inclusiv forma de guvernare. Oricît de întunecate ar fi culorile în care propaganda ulterioară a zugrăvit stăpînirea hicsosilor, aceștia au introdus noi tehnologii pe care și le-a însușit Regatul Nou, care începe pe la 1550, o dată cu dinastia a XVIII-a. Ahmosis e cel care îi alungă pe hicsosi și în circa douăzeci și cinci de ani de domnie face ca Egiptul să-și asume din nou rolul internațional pe care îl avea în Regatul Mijlociu. Regatul Nou continuă deschiderea economică și culturală în raporturile cu Orientul

apropiat, care fusese inițiată în timpul dinastiei a XII-a. Se încheie de asemenea strânse alianțe matrimoniale cu casa domnitoare din Mitanni și cu hitiții. În faza aceasta, suverana, mai ales ca „regină mamă“ alături de fiu, pare a-și asuma un rol determinant în garantarea succesiunii dinastice. În timpul Regatului Nou raporturile regelui cu casta sacerdoților cunosc momente de tensiune care ajung deosebit de grave atunci când urcă pe tron Amenhotep IV, mai ales când acesta și-a schimbat propriul nume în Akhenaton, „Plăcut lui Aton“, și și-a pus în practică propria reformă religioasă (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*).

EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER

Conflictul dintre suveran și casta sacerdotală și-a atins momentul de maximă tensiune atunci când pe tron a urcat Amenhotep IV, care a domnit de la 1378 până la 1352 î.C. Încoronat la Karnak, Amenhotep IV a ajuns la o ruptură violentă cu clerul teban al lui Amon-Ra după numai câțiva ani de domnie, atunci când intenționează să-i atribuie lui Aton, zeul discului solar, rangul și rolul suprem, până atunci rezervat lui Amon. Și-a schimbat deci propriul nume, Amenhotep, în care era cuprins numele lui Amon, zeul suveran al Tebei, în acela de Akhenaton, „Plăcut lui Aton“, inițiind o nouă teologie centrată pe Aton, zeu al discului solar, neprevăzut de mitologie, în timp ce „mitologică“ devine în schimb familia regală, și transformând ma'at (p. 00 n. 2) în cuvântul de ordine al reformei sale religioase. Totuși nu-și schimbă propriul „nume de tron“ Neferkheperura, „Transformările lui Ra sînt perfecte“. Păstrarea „numelui de tron“, care implică acceptarea figurii lui Ra, ne împiedică să privim reforma lui Akhenaton ca pe o revoluție religioasă în sensul monoteist, de asemenea pentru că alți zei nu sînt ostracizați, ci cel mult pălesc în fața lui Aton. Acțiunea suveranului este de fapt orientată spre catalizarea tuturor funcțiilor creatoare asupra lui Aton, după cum reiese din *imnul către Aton* în care se află sintetizată doctrina lui Akhenaton, dar nu exclude lucrarea celorlalți zei. Poate că Akhenaton a abolit folosirea la plural a termenului „zeu“, dar nu l-a abolit pe Ra, pe care, după cum s-a văzut, l-a păstrat în propriul „nume de tron“, și nici cultul lui și nici măcar nu a anulat rolul funerar al lui Osiris, care se păstrează chiar în cercul familiei regale. Numai numele lui Amon este în mod sistematic eliminat, cu o determinare metodică; și aceasta, împreună cu întemeierea unui oraș nou, Akhetaton, „Orizontul lui Aton“ (astăzi Tell el Amarna), ne duce cu gîndul mai degrabă la un conflict cu clerul lui Amon. De altfel, Akhenaton, concentrînd asupra lui Aton toate puterile, făcea ca puterea divină să fie nemijlocit perceptibilă de către supuși, eliberîndu-i de medierea unui cler specializat. Discul solar, Aton, devenea faraonul celest, vizibil, spre deosebire de Amon, zeul „ascuns“ (par. 3) care ca atare apărea încă în Plutarh (*De Iside et Osiride* 9, 354C). Incognoscibilitatea zeului, care va caracteriza unele cu-

rente de gândire din perioada elenistico-romană, ca ermetismul care apela în mod explicit la tradiția de cunoaștere egipteană (CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE*), fundamentală pentru clerul lui Amon, o dată cu Aton se oprea la figura regelui, „fiul lui Aton“, care devenea interpretul zeului și responsabil de soarta lumii.

Această reformă religioasă tindea evident să întărească puterea suveranului, care devenea efectiv singurul mediator legitim, cu atât mai obligat față de Aton, și a creat un soi de cult al regelui încă din viață. Către sfârșitul domniei sale, Akhenaton a încercat să se reconcilieze cu clerul lui Amon, fără succes însă. La moartea sa, poate violentă, orașul Akhetaton a fost abandonat și ras din temelii; succesorul său, Tutankhamon, a promulgat un decret privind restaurarea vechilor culte iar erezia lui Akhenaton a fost eliminată.

După ce a dispărut Akhenaton și după ce s-a șters pentru milenii amintirea reformei sale printr-o adevărată *damnatio memoriae*, o dată cu domnia lui Tutankhamon se reafirmă cultul lui Amon-Ra. Egiptul este readus la situația dinainte de Akhenaton; expansiunea și afirmarea politică se continuă în timpul dinastiei Ramesizilor. Această perioadă este marcată de evenimente istorice de mare însemnătate, cum ar fi confruntarea cu hitiții de la Qadeș, în timpul domniei lui Ramses II (cap. II, 5), și *exodul* evreilor din Egipt. La sfârșitul dinastiei Ramesizilor, o dată cu secolul al XI-lea î.C. începe o „a treia perioadă intermediară“, caracterizată de lupte dinastice, care treptat duc la slăbirea puterii egiptene. Istoria Egiptului se amestecă acum cu evenimente ce se petrec în zona mediteraneană, mai mult suportându-le decât determinându-le. Țara e dominată de Libia, de Nubia și de Etiopia, trebuie să accepte hegemonia asiriană, astfel încât Psammeticos I este rege unic al Egiptului prin recunoașterea asirienilor, este invadată de persani, va fi cucerită de Alexandru, ai cărui urmași îl vor supune unui sistematic proces de elenizare (cap. VIII, 1), și, în cele din urmă, de Roma.

2. „Zeul-rege“

Regele purta frecvent un titlu ca, de pildă, „Cei Doi puternici sînt încoronați“ sau „Cele Două Stăpîne s-au împăcat datorită lui“ ca „nume al regelui Egiptului de Sus și de Jos“, care evoca explicit unificarea terminată în timpul dinastiei I; cîteodată apăreau și imaginile lui Horus și a lui Seth (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*), al căror conflict hotărîse destinele lumii și care în cazul acesta traduceau pe plan mitic disputa dintre Egiptul de Sus și cel de Jos.

Regele este sinteza simbolică a unității Egiptului, o sinteză ce se reflectă și asupra consoartei regale, care poartă titulaturi ca, de pildă, „Cea care-i

unește pe cei Doi stăpîni“, sau „Cea care-i vede pe Horus și pe Seth“, și căreia îi va reveni un rol hotărîtor în transmiterea puterii. Toată religia și întreaga civilizație egipteană sînt condiționate de concepția regalității divine, a unui „zeu-rege“ – chiar dacă uneori este doar fiul lui Ra –, proprietarul întregii țări și a locuitorilor ei, care sînt „turma zeului“ și cărora regele le este „păstor“. Chiar dacă acționează prin delegați, regele este cel care schimbă daruri sau care aduce sacrificii zeilor.

OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI

Faraonul, atîta timp cît este în viață și conduce țara, este Horus, fiul lui Osiris. Pe această legătură de la tată la fiu se sprijină regalitatea în Egiptul antic, care își află în mitul lui Osiris temeiul și legitimarea. Osiris este zeul defunct, ucis de fratele și rivalul Seth, care vrea să-i uzurpe tronul și îi dezmembrează cadavrul, împrăștiindu-i părțile în tot Egiptul. Isis, sora și soția lui Osiris, recuperează și recompune trupul, reușind să aibă un fiu, Horus, de la soț, în pofida faptului că acesta era mort. Horus îl înfruntă și îl învinge pe Seth, obținînd astfel tronul, care îi revine de drept, ca fiu al lui Osiris. Pe aceste fapte mitice, care de altfel prezintă unele variante în care Horus și Seth apar ca frați care se mutilează reciproc (Horus pierde un ochi, Seth este castrat: cap. II, 5), se întemeiază dreptul dinastic egiptean, pe baza căruia regele defunct devine Osiris și domnește asupra Lumii de Dincolo, în timp ce regele viu ia „numele de Horus“. Mitul acesta fixează deci principiul descendenței dinastice și îl legitimează, tot la nivel mitic, și prin judecata tribunalului divin, care se exprimă asupra legitimității nașterii lui Horus și îi acordă tronul lui Osiris, întrucît fiul trebuie să succeadă tatălui. Horus este cu necesitate fiu postum al lui Osiris deoarece un rege nu poate fi rege decît după moartea predecesorului.

Dacă regele exprimă în mod simbolic unitatea țării, această unitate nu poate decît să se perpetueze prin continuitatea instituției monarhice iar aceasta reclamă asumarea principiului dinastic, cu garantarea succesiunii la tron și a menținerii unității înseși a Egiptului. În realitate istorică, totuși, succesiunea dinastică s-a aflat frecvent în centrul unor puternice conflicte, mai ales în momentele de mare slăbiciune a puterii centrale. Pe plan ideologic ea își găsea fundamentul și legitimarea în ciclul mitic al lui Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*). Toată istoria Egiptului pare în cele din urmă caracterizată de un efort teologic menit să justifice caracterul divin al suveranului, fie că-și atribuia „numele de fiu al lui Ra“ (nu înainte de dinastia a IV-a), fie că era identificat cu Horus. În virtutea caracterului său divin, regele acționa ca un monarh absolut. El își păstra „numele de Horus“ cît timp trăia, ca titlu care i se cuvenea de drept numai suveranului în

viață și care era preluat de succesor la moartea regelui. Succesiunea era garantată de regina de rangul întâi, „Mama Fiilor Regelui“, cum era numită uneori. Suveranul își administra puterea din interiorul „Casei Regelui“, avînd alături un fel de secretar general, „Șeful Tainelor Decretelor“. Era un sistem centralizat de tip feudal, care convergea asupra regelui, acesta exercitîndu-și autoritatea, fie ea și relativă, și asupra sacerdoților, tehnicieni ai cultului aflați în slujba sa. De aceea în fruntea Egiptului se afla același zeu, Horus, încarnat în diverșii regi care se succedau pe tron, unic mediator între lumea umană și lumea divină. Regalitatea pare să fi fost legată de cultul lui Horus încă din perioada Predinastică, ai cărei suverani în unele documente sînt numiți „Discipoli ai lui Horus“. Dacă titlul acesta poate fi rodul unei înțelegeri greșite sau chiar al unei manipulări a tradiției referitoare la regii predinastici, el fiind transmis de documente din epoca ramesidă, totuși în cazul unui suveran în mod cert din perioada Predinastică, al cărui nume a fost citit cel mai adesea *Ka*, legătura cu Horus pare confirmată de prezența Șoimului zeului deasupra cartușului în care era inserat numele oficial al regelui.

Din punct de vedere istoriografic e dificil acum să stabilim dacă asocierea noțiunilor de regalitate și de divinitate, practică de Egiptul Dinastic, a fost un produs original sau a fost rodul dinamicii schimburilor culturale, caracteristică pentru întregul bazin al Mediteranei. Avansul cronologic, deși scurt, al Mesopotamiei vecine, de la care Egiptul a importat numeroase produse ale culturii materiale, ne poate duce cu gîndul că și din punct de vedere cultural s-a urmat același parcurs. Totuși legătura probabilă a regalității cu Horus încă în Predinastic – ca și prezența indiscutabilă a unui rege Scorpion, numit astfel după semnul hieroglific care îl desemnează și care înfățișează un scorpion – ne lasă să bănuim un proces istorico-religios mult mai complex, bazat pe o relație a regalității, sau a ceea ce a precedat-o, cu figuri de ființe dacă nu divine cu siguranță extraumane încă înainte de dinastic. Poate că din Mesopotamia va fi fost importată doar noțiunea de divinitate (cap. II, 2), care va fi contribuit la crearea unei oarecare forme de transcendță a ființelor extraumane. Dar atunci, mai degrabă decît noțiunea de divinitate, pe care uneori egiptenii o desemnau cu termenul *ba* (par. 3), cea care va fi fost importată este transcenderea dimensiunii umane (POLITEISM*).

3. Panteonul

Totuși e destul de dificil să te gîndești la zeii Egiptului antic ca la niște figuri transcendente; ei sînt neînterupt prezenți în lume și îmbibă cu prezența lor întreaga realitate, atunci cînd nu o personifică. Este vorba de forțe cosmice sau de elemente ale naturii, ca Ra, soarele, Shu, golul și văzduhul, Iah, luna, Nun, apa primordială, Nut, cerul, care e feminin, Geb, pămîn-

tul, masculin, Hapy, zeul Nilului și al inundației. Acești zei – dar poate ar trebui să spunem ființe extraumane, distincte față de universul uman doar pentru că au puteri supraomenești –, ca urmare a unificării țării, vor fi încetul cu încetul organizați într-un sistem, rod al unui efort teologic, care va duce la constituirea celor două Enneade, una mare și una mică. Marea Enneadă, asupra căreia doar vom zăbovi puțin, este produsul teologilor de la Heliopolis și cuprinde nouă divinități asociate între ele printr-o schemă genealogică: Ra, zeul soare, cu care preoții din Heliopolis îl asimilaseră pe zeul lor local, Aton, care ar fi reprezentat discul solar, și din care ar fi rezultat Ra-Aton, care, prin autogenerare produce prima pereche: Shu, aerul, și Tefnut, la fel de puțin precizată; la rîndul lor aceștia îl generează pe zeul Geb, pămîntul, și pe zeița Nut, cerul, care dau viață celor două perechi de frați, Osiris și Isis, Seth și Nefti. Este un scenariu cosmic care depășește în sens universalist sistemul fragmentar al divinităților locale și care apare din necesitatea de a justifica și a legitima unificarea țării.

Alături de aceste figuri se păstrează o puzderie de alte divinități, cele mai multe cu caracter local, și acestea sistematizate pe grupuri de familii, caracterizate printr-un zoomorfism frapant, care constituie o problemă indiscutabilă pentru interpretarea politeismului egiptean. Pentru greci, înșiși zeii lor sînt cei care, înspăimîntați de furia lui Typhon, s-au refugiat în Egipt și s-au transformat în animale (Plutarh, *de Iside et Osiride* 72, 379 F; Apollodor, I 6.3 [41]). Horus este zeul șoim, dar uneori e reprezentat ca un disc solar înaripat, destinat să devină încarnarea regalității; Hathor, al cărei nume înseamnă „casa lui Horus“, e reprezentată de vacă; Anubis, divinitate avînd sarcina de a se îngriji de cei morți, are înfățișare de cîine; Apis, de taur; Bastet, interpretată de greci ca Afrodita, este zeița mai întîi leoaică și apoi pisică; Sobek e zeul crocodil; Thot, zeul înțelepciunii și stăpînul scrierii, are înfățișarea unui ibis. Acestei mulțimi complexe de ființe pe care ne-am obișnuit de-acum să le numim divinități îi erau asociate animalele corespunzătoare, care deveneau destinatarele unui cult, dînd naștere unei adevărate, nu numai difuze, idolatrii. E posibil ca animalul respectiv să exprime o însușire specifică a zeului căruia îi era asociat, drept care, de pildă, Anubis, divinitate funerară a cimitirelor, era „ca“ un șacal. Dar această teorie a lui „ca și cum“ – care pare posibilă numai atunci cînd într-un context cultural precis s-a dezvoltat o conștiință difuză care disociază calitatea transcendentă a ființei divine de reprezentarea sa și care pentru aceasta s-ar fi putut produce numai într-o epocă relativ recentă – pare a fi contrazisă de distribuția regională a cultului închinat unor specii precise de animale. Tocmai această distribuție locală a cultului unor animale și al divinităților corespunzătoare, adăugată la arhaicitatea evidentă a practicii și a tradiției urcînd cel puțin pînă în Predinastic, în care e atestat un rege scorpion (par. 2), ne duce cu gîndul la persistența unor figuri de ființe extraumane înrudite cu modelul strămo-

șului mitic (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), care în multe cazuri prezintă caracteristici și conotații animaliere. Aceste ființe, de fapt, sînt divinități specifice unor locuri sau unor cetăți și au în mod frecvent un rol generator sau creator, ca, de pildă, Khnum, zeu berbec din Egiptul meridional, sau Nekhbet, zeiță avînd chipul unui uliu alb, tutelar al regalității și al descendenței dinastice, sau, tot așa, Bastet de mai sus, zeița sexualității.

Orașele și teologia. Probabil că orice sat mai întîi, și în mod cert orice oraș mai apoi, posedă o ființă extraumană sau o divinitate tutelară, care în multe cazuri își avea propria linie genealogică. Așadar interiorul fiecărei cetăți în parte este locul unde se desfășoară o primă sistematizare a lumii divine după formarea unor grupări de tip familial. De pildă la Memphis, în Egiptul de Jos, zeul Ptah, care va deveni divinitatea dominantă a teologiei din această cetate, înfățișat cu aspect omenesc, chel și cu o barbă scurtă, tutelar al sferei meșteșugarilor și avînd însușirile zeului creator, are alături o divinitate a pămîntului ca Te-tenen, pe Sekhmet, o zeiță leoaică, și un fiu, Nefertum. În multe orașe apoi sînt deseori prezente niște divinități creatoare, ca același Ptah la Memphis, zeul Harsafe, în chip de berbec, la Heracleopolis, încă un zeu berbec, Khnum, în Egiptul de sud, Min, zeu ihtifalic, la Coptos. Osiris, la Busiri, unde însă, mai degrabă decît un zeu creator, este o figură care oscilează între divinitatea ordonatoare a lumii și eroul cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*).

Unificarea politică a țării sub un singur suveran a impulsionat unificarea religioasă, care a văzut prevalînd așa-zisa teologie de la Heliopolis, din care se desprinde o viziune universală a lumii divine, organizată ierarhic în Marea Enneadă sub figura dominantă a lui Ra, soarele. Procesul de unificare și de sistematizare a *panteonului* lasă fiecărei cetăți în parte propriile divinități tutelare, dar dă naștere și unui fenomen de „teocrazie“, adică de asimilare între zei, care ajung să-și atribuie astfel forma și însușirile unui alt zeu, fapt care se reflectă și în formele compuse ale numelui, ca în cazul lui Ra care de la întîlnirea cu Aton devine Ra-Aton sau care de la aceea cu Amon îl creează pe Amon-Ra. Alegerea divinităților ce concură la formarea Enneadei nu-i exclude însă pe ceilalți zei; unele figuri dominante ca Geb, pămîntul, și Nut, cerul, nu au relevanță culturală, în timp ce altele aparțin conștiinței tuturor egiptenilor.

Teologia heliopolitană își datorează succesul capacității clerului local de a asimila și de a elabora în perspectivă universală tradițiile locale, fără a le strivi sau a le sufoca, reușind în schimb să insereze într-un *panteon* organic și sistematic diverșii zei cu respectarea funcțiilor fiecăruia, care aveau să fie proslăvite și amplificate. Dar afirmarea acestei școli teologice a depins de asemenea de faptul politic că pentru o anumită perioadă de timp la Heliopolis, străvechi oraș sfînt, faraonii aveau să vină pentru a-și legi-

tima statutul și puterea. Teologia heliopolitană trebuia mai întâi să suporte totuși concurența școlii din Hermopolis. Aceasta din urmă se remarcă prin elaborarea unui sistem organizat într-o Octoadă, adică un sistem de „opt” zei, împărțiți în perechi, un mascul, care e un șarpe, și o femelă, care e o broască. Aceste patru perechi exprimă de altfel calități negative: Nun și Nunet, oceanul sau lichidul primordial; Heh și Hehet, nedefinitul originilor; Kuk și Kauket, întunericul; Amon și Amaunet, necunoscutul intangibil al haosului. Cele două teologii se află în mod evident în opoziție, cu toate că într-o viziune cuprinzătoare ele par să se integreze reciproc, în măsura în care Octoada de la Hermopolis exprimă elementele constitutive ale dezordinii cosmice, în timp ce Enneada de la Heliopolis exprimă etapele ordinii cosmice, ulterioară dezordinii. În această perspectivă Octoada și Enneada par să concure la formarea unui sistem unic, unde însă ființele din Octoadă cu greu se pot bucura de statutul de zei. Într-o fază ulterioară Amon, ultima figură din Octoadă, dobândește trăsături personale și antropomorfe, devenind divinitate dinastică, în jurul căreia teologia din Teba va construi o familie. Caracterul său de zeu „necunoscut” va fi în sfârșit instrumentul ce va permite clerului teban să se afirme ca mediator exclusiv, la concurență cu suveranul (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*).

Și Memphis a elaborat o teologie proprie care, dacă nu nega rolul lui Aton în Enneada, îl pune pe primul loc drept creator pe Ptah, zeu local al cetății. Documentul pe care îl transmite teologia memphite e relativ târziu (cca. 700 î.C.), dar el apelează la fazele cele mai vechi ale istoriei Egiptului și conduce la epoca dinastiilor memphite, chiar dacă a fost obiectul probabil al unor manipulări și reelaborări. În textul acesta, care recunoaște la originea lumii sistemul heliopolitan, creațiunea este totuși opera intelectuală a lui Ptah iar ordinea lumii rod al cuvântului său.

Sistemul astfel elaborat se dezvăluie a fi un mod de a înfățișa lumea, ale cărei forme sînt zeii, dar în momentul în care fixează raporturi stabile între divinități și le organizează după un canon dinastic precis, el se dovedește a fi o proiecție a societății egiptene și a structurii și ierarhiei sale (POLITEISM*). Este un fel de lume paralelă și superioară celei umane, în care regele, în calitate de Horus, străvechi și difuz zeu al regalității în mai multe cetăți, își asumă funcția de mediator și de garant al ordinii cosmice, *ma'at*², care în sfârșit coincide cu societatea egipteană.

² *Ma'at*-ul este un principiu cosmic și etic înzestrat cu putere, personificat în Maat, fiica lui Ra, zugrăvită în cel mai tainic ungher al templului. El exprimă în mod conceptual un ansamblu de „ordine, adevăr, justiție” și are prin urmare o funcție cosmică și o reflectare etică și socială. Cade în sarcina faraonului să transpună în viață *ma'at*-ul prin îndeplinirea ceremoniilor de cult care garantează perpetuarea lumii. Dar și oricare altă

Elementele existenței. Cinci sînt elementele, fără de care existența nu e posibilă, care concură la formarea individului și care permit să se definească statutul zeilor din vechiul Egipt: numele, umbra, *akh*, *ba* și *ka*. Numele se bazează pe forța creatoare a cuvîntului; acordat individului la nașterea sa, el îi exprimă însușirile și destinul. Umbra este dublul imaterial al omului și al tuturor formelor asumate de el în viață. *Akh* este un principiu solar și e indispensabil pentru trecerea în Lumea de Dincolo, pentru că exprimă forța zeilor și a defuncților; el este de asemenea un element care se cucerește, trăind cu propriul *ka*, pentru a deveni o personalitate autentică. *Ba* e un principiu imaterial, vehicul al puterii celui ce îl posedă, om viu sau defunct sau zeu. Deși independent de individ, este un fel de dublu cu care omul poate dialoga; reprezentat ca o pasăre cu chip de om care îl părăsește pe defunct în clipa morții, se reunește cu el după mumificare. În mod clar el este o funcție specifică pentru zei și defuncți, care le îngăduie să dobîndească o formă; la origine trebuie să fi desemnat facultatea tipică a zeilor de a se mișca și de a lua formele cele mai diverse. Așadar un zeu poate să posedă o multitudine de *ba*, întrucît multe erau înfățișările sub care putea să apară și de asemenea *ba* al unui zeu putea să devină *ba* al altui zeu. Astfel *banu*, bîtlanul albastru pe care grecii îl luau drept pasărea fenix, *ba* lui Ra, putea să urce la cer și să fie *ba* al lui Osiris. *Ka*, în schimb, este forța vitală a oricărei ființe, capabil să se multiplice direct proporțional cu puterea posesorului, astfel încît Ra avea paisprezece. Aceasta înseamnă că pentru a fi eficace *ka* trebuie să fie fără răgaz alimentat iar întreținerea lui e determinantă pentru ca în Lumea de Dincolo să continue existența defunctului. Reprezentat ca două brațe ridicate, el este încarnat de faraonul însuși, considerat drept „*ka* cel bun ce ferește cele Două Ținuturi și satisface nevoile țării întregi” (*Amarna* III 29). Așadar forța vitală e cea care face Egiptul prosper și îl ocrotește, o putere intermediară între lumea divină și cea umană.

Mitologia. Ajunse la noi prin intermediul lucrării *de Iside et Osiride* a lui Plutarh chiar mai înainte de descifrarea textelor egiptene, întâmplările mitice ale lui Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*) au avut un rol central în istoria religioasă și politică a Egiptului. Tradiția cea mai cunoscută se leagă de mitul cosmogonic elaborat de teologia heliopolitană și este, ca să spunem așa, încoronarea ei. Totuși și alte mituri constelau universul cultural egiptean. Un mit este de fapt și cosmogonia de la Hermopolis, care întemeiază trecerea de la dezordinea originilor la ordinea cosmică. Un alt mit se referea la Ra, care traversa cerul în două bărci, una de diminea-

persoană trebuie să-l transpună în viață, întrucît el este condiția pentru a fi admis în Lumea de Dincolo și pentru a beneficia de nemurire (LUMEA DE DINCOLO ȘI CULTUL MORȚILOR*).

ță și alta de seară, și un altul, avându-i ca protagoniști pe Ra și Osiris, nara despre originea lacului Heracleopolis. La Esna se povestea că zeul Khnum crease ființele slujindu-se de o roată de olar, pe care mai apoi o lăsase moștenire ființelor feminine.

În această panoramă compozită, făcută organică prin efortul unificator, chiar dacă nu erau evitate contradicțiile și chiar dacă fiecare oraș își păstrase o mitologie a sa, nu par a fi prezente figuri de tipul eroic, ca un Gilgameș în Mesopotamia (cap. II, 3) sau chiar ca eroii din Grecia (cap. V, 2). Numai Osiris poate părea prin unele gesturi specifice asimilabil tipologiei eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*). Osiris se prezintă într-adevăr ca divinitatea care a adus ordinea în lume, care i-a scos pe oameni din starea de bestialitate, care i-a învățat agricultura³, dar ca stăpîn al Lumii de Dincolo nu poate fi clasificat drept „erou“. E o chestiune pe care și Plutarh o ridicase, atunci cînd crezuse că trebuie să recunoască în Osiris (și în Isis) nu un zeu și nici un om, ci mai degrabă o figură intermediară, un demon, transformat ulterior în zeu (*de Iside et Osiride* 25, 360 D-E; 30, 362 E-F). La rîndul său Horus, care luptă împotriva lui Seth pentru a obține regatul tatălui și pentru a readuce ordinea în lume, desigur că nu poate fi socotit drept „erou“, cu atît mai mult cu cît el este șoimul, „Stăpînul cerului“. Și totuși, Horus, în calitate de rege al Egiptului, care mediază între lumea umană și cea divină, care garantează prosperitatea țării și ordinea cosmică, despărțit de lumea oamenilor dar apropiat de aceștia, pare să prezinte oarecari trăsături eroice. În orice caz se înțelege de la sine că procesul de sistematizare a *panteonului* și a mitologiei, avînd drept scop legitimarea rolului divin al suveranului, nu poate să fi produs decît o reducere și o rărire a trăsăturilor eventual eroice prezente la figurile mitice. Sau se poate spune de asemenea că acolo unde alte culturi au încredințat medierea între lumea zeilor și lumea umană, sau între natură și cultură, între „alteritate“ și umanitate, unor ființe de tip eroic, în Egipt s-a adoptat o soluție care a atribuit această sarcină unei perechi divine, Horus, zeul șoim, și tatăl său Osiris, stăpînul Lumii de Dincolo, și încarnării lor umane, regele viu și regele defunct.

4. Cultul

În fazele mai vechi ale istoriei Egiptului, cultul apare ca un fapt rezervat, aproape circumscris regelui și apropiaților săi. În Regatul Mijlociu și mai cu seamă în Regatul Nou, cînd puterea regală este minată de tendințele centrifuge ale stăpînilor periferici, asistăm la o tot mai mare participare a populației la ceremoniile de cult.

³ După aceste canoane tipologice e descris de Plutarh (*de Iside et Osiride* 13, 356 A-B).

Cultul este o adevărată „cultivare“ a zeilor, exprimată în practicile rituale cotidiene; erau acte care aveau funcția de a trezi divinitatea din somnul de noapte. Preotul, delegat al regelui, la răsăritul soarelui deschidea chilia zeului, cânta imnul dimineții și atingea statuia zeului, pentru „a-i reda zeului *ba* al său“; apoi îi contempla chipul; era epifania zeului, care în multe cazuri coincidea, într-o evidentă transfigurare simbolică, cu apariția soarelui.

Templul. În această perspectivă zeul apare ca un membru al comunității, care posedă o locuință, și anume templul, sau, cum îl numeau egiptenii, „Casa zeului“. „Casă a zeului“, templul trebuia să ofere proprietarului său ori oaspetelui său, în cazul că nu era o divinitate locală, întregul necesar pentru existență. În același timp el reprezenta universul în care acționa divinitatea însăși, ca sinteză și formă a lumii, în mod simbolic înfățișat cu decorațiuni cu caracter astral. Aspectul acesta se accentuează mai cu seamă în Regatul Nou și în mileniul I el tinde să reproducă în mod concret universul.

În Regatul Vechi exista o legătură strânsă între templu și palat, sediu al zeului-rege. Nu se dezvoltă totuși o arhitectură templieră monumentală, cu excepția templelor dedicate lui Ra. În Regatul Mijlociu, atunci când puterile suveranului încep să se laicizeze, templul devine autonom față de palat și se dezvoltă o mare arhitectură, favorizată de regii înșiși, care astfel fac dovada legăturii lor cu zeii și a respectului lor față de aceștia. Începând cu această perioadă probabil templul capătă aspecte mai „democratice“, chiar dacă nu toți aveau voie să intre în templu în aceeași măsură; el este împărțit în două sectoare, unul rezervat zeului, și altul deschis publicului. Afirmarea structurii templiere dă naștere unui complex ce găzduiește activități corelate funcțiilor atribuite divinităților, cu spații pentru educația tinerilor, pentru exercitarea justiției, pentru îngrijirea bolnavilor. Chiar dacă e despărțit de palat și înzestrat cu autonomie proprie, templul rămâne supus controlului regelui, care în mod periodic își trimite acolo propriii funcționari. La sfârșitul mileniului al II-lea, totuși, se manifestă o puternică divergență între puterea statală și puterea templieră, în asemenea măsură încât aceasta din urmă își arogă atribute politice și statale autonome, avînd în frunte un sacerdot-rege, și astfel ia naștere o adevărată hierocrație⁴.

Sărbători, rituri și sacrificii. Cultul și ceremoniile care îl caracterizau erau distribuite în cursul anului potrivit unui ciclu festiv (SĂRBĂTOARE*), care

⁴ Termenul traduce exercitarea activă a puterii politice din partea unui corp preoțesc, care în calitate de mediator al voinței divine se pretinde infailibil. Această organizare trebuie să se fi prelungit în secolele următoare, dacă Plutarh afirmă, în plină perioadă elenistico-romană, că regii erau numiți din casta preoților sau din cea a războinicilor, și dacă ieșeau din aceasta din urmă, intrau imediat să facă parte din cea a preoților (*despre Isis și Osiris* 9, 354 B).

contribuia la marcarea timpului, la controlul asupra lui, la reînnoirea lui și a ordinii cosmice. Cu aceste prilejuri avea loc întâlnirea dintre zeul-rege și poporul său. Multe dintre aceste sărbători au dat numele unor luni din calendar. Faimoase erau cele în cinstea lui Osiris, pe care unii cercetători le numesc „misteriile lui Osiris“, deoarece ele apar ca atare în *interpretatio graeca* din perioada elenistico-romană. Par în schimb să se sustragă ciclicității anuale sărbătorile jubiliare, denumite *Sed*⁵, care aveau o cadență de treizeci de ani cu aproximație și care își propuneau reînnoirea regalității și a funcției sale, repetînd ceremonia învestiturii, și afirmarea principiului dinastic. Cu prilejul acesta, într-adevăr, regele își proclama în mod oficial propriul moștenitor, anticipînd prin aceasta calitatea de Horus, pe care el o pierdea însă, pentru a și-o atribui înainte de vreme pe cea de Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*). Se substituia astfel urcarea pe tron, care putea să aibă loc numai după moartea faraonului precedent⁶.

În centrul sărbătorii stătea celebrarea rituală (RIT*), care își propunea să acționeze în formă specifică asupra universului, pentru a-i transpune în viață *ma'at* (p. 00 n. 2) și conservarea. Încărcate cu puternice valențe simbolice erau și riturile de întemeiere a templelor a căror construcție, chiar dacă era rodul unei experiențe tehnice, se arăta a fi aproape o reconstrucție a universului. Făceau parte din practica rituală reprezentările dramatice ale unor întâmplări mitice, ca aceea a lui Osiris care culmina cu renașterea zeului; procesiunile, care se puteau desfășura în interiorul templului sau în afara lui, purtînd imaginea zeului de la un sanctuar la altul, ca în cazul Sărbătorii Văii, la Teba, cînd statuia lui Amon era condusă în vizită la diferite temple; cursa ceremonială prin care regele, atunci cînd își asuma puterea, reprezenta în mod simbolic luarea în posesie a țării.

Toate riturile erau însoțite de ofrande sau sacrificii, care permit să se împartă acțiunea sacrificială în sîngeroasă și nesîngeroasă. Uciderea animalului apare cel mai adesea legată de evenimente mitice. Deseori însă animalul trebuia să fie înlocuit cu un simulacru al lui, fapt care ne lasă să bănuim o orientare tinzînd să privilegieze ofranda nesîngeroasă, care prevedea pîine, vin, bere, lapte, alimente, flori, parfumuri etc. Aceasta nu exclude posibilitatea ca unele sacrificii să presupună o circulație economică, controlată de templu, ca aceea a *oryx*-ului, antilopa, care îi scosese ochiul lui Osiris și a cărei piele era destinată confecționării de haine, sau aceea a broaștei

⁵ Numele *Sed* provine poate de la coada de taur purtată de faraoni sau poate de la *Sed*, un canid semănînd cu șacalul, cu competențe funerare.

⁶ Rămîn totuși de explicat cele trei sărbători jubiliare celebrate de Amenhotep III, predecesorul celui care își va lua numele de Akhenaton, care au căzut în al 30-lea, al 34-lea și al 37-lea an al domniei lui.

țestoase, sacrificată pentru ca barca soarelui să nu se împotmolească pe spinarea ei, dar a cărei carapace era folosită pentru fabricarea de scuturi.

Sacerdoțiul. În Egiptul antic unicul oficianț autentic și legitim este regele, în timp ce sacerdotul e doar un delegat și un simplu executant al său, ale cărui funcții apar analoge celor îndeplinite de alți funcționari ai statului. În realitate sacerdotul executa prin delegare din partea regelui acțiunile rituale, pe care iconografia le atribuia în mod obsesiv faraonului. Ereditare, sarcinile preoțești trebuiau totuși să fie confirmate din când în când de autoritatea regală. Corpul sacerdotal, slujitor al zeului, își avea domiciliul în templu și era organizat într-o ierarhie definită de funcțiile îndeplinite fiecare purtând un titlu legat de divinitatea căreia îi slujea; „cel mai mare dintre văzători“ era numit preotul suprem al lui Ra. Exista o discriminare între cei ce erau pur și simplu lăsați să intre în templu, fiind puri, și „servitorii zeului“, adevărați adepți ai cultului și autorizați să atingă statuia divinității. Deși depindeau de autoritatea regelui, o dată cu slăbirea puterii centrale la sfârșitul Regatului Vechi, cu laicizarea treptată a regalității și cu rolul de centru economic jucat de templu, în decursul istoriei egiptene și îndeosebi în mileniul al II-lea sacerdoțiul a dobândit poziții hegemonice, ca aceea a templului lui Amon din Teba, contrapuse uneori puterii centrale. Acest lucru a dus la conflicte (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*), dar cel mai adesea la compromisuri, rezolvate prin legături de rudenie pe cale matrimonială între casa domnitoare și sacerdoții supremi. După moartea lui Ramses IX, adică după anul 1100 î.C., Egiptul a intrat într-o nouă criză și s-a divizat iarăși în două regate, la nord cu o dinastie întemeiată de Smendes (1069-1043 î.C.), cu o nouă capitală, iar la sud cu o domnie hierocratică a sacerdoților lui Amon, care se proclamau interpreți unici, autentici și legitimi ai acestuia, în timp ce Amon era și rămânea singurul zeu-rege.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BONGIOANNI A.–TOSI M., 1996, *Uomini e dei dell'antico Egitto*, Parma.
 DONADONI S., 1959, *La religione dell'Antico Egitto* (texte alese și traduse), Bari.
 DONADONI S., 1970, *Testi religiosi egizi*, Torino.
 DONADONI S., 1994, *La religione egiziana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 61–114.
 DUNAND F.–ZIVIE-COCHE CH., 1991, *Dieux et Hommes en Égypte*, Paris.
 ENGLUND G., 1989, *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala.

- FAULKNER R.O., 1969, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2 vol., Oxford.
- FAULKNER R.O., 1973–1978, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vol., Warminster.
- FAULKNER R.O., 1985, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, London.
- GRIMAL N., 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris.
- HORNUNG E., 1971, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Göttersvorstellungen*, Darmstadt.
- HORNUNG E., 1991, *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich-München.
- LALOUETTE C., 1984, 1987, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 2 vol., Paris.
- LICHTHEIM M., 1973, 1976, 1980, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vol., Berkeley.
- ROSATI G., 1992, *Libro dei Morti*, Brescia.
- SCHWARTZ F., 1992, *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei faraoni*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 93–126.
- SHAFFER B., 1991, *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca.
- TRIGGER B.G.–LEMP B.–O'CONNOR D., 1983, *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge.
- WATTERSON B., 1984, *The Gods of Ancient Egypt*, London.

STUDII

- ALDRED C., 1968, *Akhenaton*, London.
- ASSMANN J., 1989, *Ma'at, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris.
- BLEEKER C.J., 1967, *Egyptian Festivals: Enactments of religious Renewal*, Leiden.
- BONGIOANNI A., 1996, *Per un bestiario ideale degli antichi Egizi*, in A. Bongioanni–E. Comba (ed.), *Bestie o dei?*, Torino, pp. 101–108.
- DONADONI S. (ed.), 1990, *L'uomo egiziano*, Roma-Bari.
- HOULIHAN P.F., 1995, *The animal world of the Pharaohs*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- JACQ CHR., 1986, *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*, Le Rocher.
- LECA A.-P., 1977, *Les momies*, Paris.
- REDFORD D.B., 1984, *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton.
- ROCCATI A., 1996, *Zoomorfismo delle divinità egizie*, in A. Bongioanni–E. Comba (ed.), *Bestie o dei?*, Torino, pp. 97–99.
- SIMPSON W.K., 1989, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven.
- THÉODORIDÈS A., 1992, *Studio antropologico del diritto faraonico*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 127–149.
- UPHILL E.P., 1965, „The Egyptian Sed-festival Rites“, in *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 365–383.
- VELDE H. TE, 1967, *Seth, God of Confusion*, Leiden.
- WEEK K., 1979, *Egyptology and Social Sciences*, Cairo.

Iranul prezoroastrian și indoeuropenii

1. Scurtă prezentare istorică

Reconstituirea contextului istorico-cultural și istorico-religios din Iranul prezoroastrian cu greu poate ajunge la un cadru organic și sistematic, bazată cum este preponderent pe comparația cu India vedică și pe urmele care ies la iveală prin filtrul reformei religioase zoroastriene. O serie de indicii de natură arheologică, care conduc la civilizația Indului, și numeroase elemente lingvistice ne fac să reținem că, într-o perioadă anterioară formării civilizației vedice, iranienii și indienii constituiseră o comunitate din punct de vedere cultural omogenă. Este însă aproape imposibil de stabilit când s-a produs separarea.

Populațiile indoiraniene, care s-au așezat în teritoriu, poate în valuri succesive, trebuie să fi avut încă un caracter pre-urban și nomad. E imposibil să se definească limitele cronologice între care ele și-au păstrat aceste condiții de viață, dar în mod cert le-au prelungit până la epoca reformei zoroastriene (cap. X). Este probabil că aceste grupuri indoiraniene au fost organizate în „comunități culturale de bărbați“, poate bazate pe o etică de tip aristocratic și războinic, cu caracter inițiativ, care își dedicau cultul uneia sau mai multor figuri extraumane sau divine. De aceste comunități masculine trebuie probabil legate *fravași*, preferințele, un fel de colectivitate extraumană avînd sarcina de a-i asista pe oameni în împrejurări mai dificile, dar și de a veghea asupra ordinii cosmice și asupra sinelui HAOMA*.

HAOMA

Haoma, ca și *soma* în India (AGNI ȘI SOMA*), este direct legată de matricea indoiraniană. Este vorba de sucul unei plante, de care cultura indoiraniană se folosea dintr-un trecut îndepărtat, care suc, amestecat cu lapte și cu sucul altor vegetale, făcea parte ca element principal și „victimă“ din sacrificiului iranian (*yasna*, indiană *yajña*). *Haoma* trebuie să fi avut virtuți haluci-

nogene și îmbătătoare și era considerat izvorul forței războinicilor, dar se afla totuși la originea științei sacerdoților și a inspirației poetice. În India, *soma*, băut, conferă nemurire zeilor (Rgveda IX 106.8, 108.3), dar și oamenilor (*id.*, I 91.6, VIII 48.3) și puteri asemănătoare trebuie să fi fost atribuite și acestei *haoma*, care în zoroastrism devine și un soi de merinde la drum pentru mort, cu garanția nemuririi sufletului în Lumea de Dincolo (cap. X). Cum în India *soma* devine o divinitate, Soma, și *haoma* iranien este personificat ca Haoma iar în *Avesta* e una dintre divinitățile căreia i se dedică un cult.

În acest cadru incert și nebulos pare aproape sigură dimensiunea războinică a societății iraniene antice, care probabil reproducea structura ideologiei tripartite a indoeuropenilor (par. 3). În orice caz prima informație istorică despre o populație iraniană, mezii, e furnizată de o inscripție a lui Salmanassar III din Asiria, datată la 835 î.C. În sfârșit nu este improbabil ca sistemul religios al sciților, descriși de Herodot, să păstreze numeroase urme ale vechii religii indoiraniene, recognoscibile poate în probabila tripartiție a societății lor ca și în sacrificarea calului.

Așadar oricât ar fi de imposibilă o completă reconstituire istorică a religiei din Iranul prezoroastrian, elementele care ies la iveală lasă totuși să se întrevadă un orizont cultural cu siguranță legat de lumea Indiei vedice și inserată într-o permanentă circulație a informației cu populațiile limitrofe.

2. Substratul indoiranien

Reconstituirea substratului comun al indienilor și iraniienilor este una dintre etapele indispensabile pentru a contura și a completa cadrul ideologiei tripartite a indoeuropenilor. Locul central simbolic și cultual al focului la ambele popoare și în același timp, personificat ca Atar în Iran și ca Agni (lat. *ignis*) în India, se asociază cu clasificarea paralelă a focurilor rituale, trei în Iran (*Farrobay*, rezervat preoților; *Gušnasp*, războinicilor; *Burzenmihir*, agricultorilor și crescătorilor de animale¹) și trei în India (pentru zei, *ahavaniya*; care îndepărtează demonii, *anvaharya*; casnic, *garhapatya*), ce par să exprime simbolic tripartiția indoeuropeană. Alături de acestea se află cele cinci focuri naturale iraniene (par. 5), cărora le corespund tot atâtea focuri naturale indiene. Pe același plan simbolic al focului acționează sucii plantei HAOMA* în Iran și *soma* în India. Și panteonul dezvăluie o profundă analogie, începând cu clasificarea lumii divine în *asura* și *deva* (India)

¹ Aceste denumiri sînt atribuibile epocii sasanide.

și în *ahura*, „stăpîn“, și *daeua* (Iran)². Deprecierea acestor *daeua*, transformați în demoni, a fost poate rodul condamnării POLITEISMULUI* datorită activității lui Zaratuștra. Totuși în India s-a înregistrat un conflict între *asura* și *deva*, în care învingători ies aceștia din urmă. Conflictul dintre *ahura* și *daeua* și dintre *asura* și *deva* ne poate duce cu gândul la războiul mitic dintre Asi și Vani din mitologia germanică (cap. VI, 3), dar și la ciocnirea dintre romani și sabini (cap. VII, 3). Chiar divinitățile care compun *panteonul* iranian amintesc adesea de figuri analoge din universul divin indian. E destul de probabil că perechea indiană formată din Mitra și din Varuṇa se contopesc în figura iranianului Ahura, căruia ulterior i s-a asociat epitetul de Mazda, dar același Ahura e invocat în *Avesta* împreună cu Mithra. Ahura și Mithra exprimă împreună prima funcție indoeuropeană (par. 3), chiar dacă cu timpul Mithra și-a extins tutela la funcția războinică. A doua funcție pare acoperită de Vayu, zeul vînturilor, protector, care ocupă o poziție intermediară, la jumătatea drumului între cer și pămînt, între lumea aceasta și cealaltă. În India este primul destinatar al *somei* și este asociat cu Indra, căruia îi conduce carul; mai tîrziu însă, Vayu devine mesagerul lui Indra. În Iran, acesta din urmă apare înlocuit cu epitetul care îl desemnează în India (cap. XV, 2), *verethraghna*, numai că nu mai este *vṛtrahan* indian omorîtorul lui Vṛtra, monstrul care închide trecerea, cu toate că era victoriosul „care doboară obstacolul“. Pentru a treia funcție Iranul cunoaște *nānhaithya*, absolut omolog cu teonimul indian Nāsatya, o pereche de gemeni cunoscută și sub numele de Aśvin. Totuși, probabil că această funcție, la un moment dat al istoriei Iranului, a fost controlată de o pereche de Sfinți Nemuritori (*Ameša Spenta*), *ameretāt-*, *haurunatāt-*. Substratul comun indoiranian transpare și în figura lui Yima, fiul lui Vivanhvant, căruia îi corespunde în India Yama, fiul lui Vivasvant și care are drept consoartă pe sora sa geamănă Yamī. Yima este primul muritor și stăpînește asupra morților, dar el este de asemenea cel care stabilește structurile societății iraniene: regalitatea, războinicii și agricultorii-tămăduitori.

Iranul și India trebuie să fi derivat de la un substrat comun și concepțiile respective asupra lui *aša* și asupra lui *ṛta*. Din punct de vedere etimologic înrudite, *aša* și *ṛta* exprimă structura justă și ordonată, *ṛta* extinzîndu-se pînă la a desemna ordinea însăși a devenirii, cosmică, umană și rituală, ordine naturală deci, bazată pe regularitate și pe legalitate, justă și de aceea adevărată. Depozitarii erau *ṛtavan*-ii în India și *ašavan*-ii sau *artavan*-ii în Iran. Este însă problematică stabilirea statutului lor. Dar pentru structura unei societăți fărîmițate ca aceea indoiraniană, acești depozitari ai dreptății și ai ordinii ar trebui să fie readuși la tipologia șamanului (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*).

² Cf. lat. *deus*, zeu, de la o rădăcină indoeuropeană care desemnează luminozitatea și strălucirea și pe care s-a format vedicul Dyaus.

3. *Ideologia tripartită a indoeuropenilor*

O cultură indoeuropeană este un postulat, pe care cercetătorii și-au propus să-l demonstreze, mai degrabă decât o realitate istorică concretă, pentru care lipsesc aproape cu desăvârșire confirmările arheologiei. Reconstituirea sa pornește de la ipoteza plauzibilă că un anumit număr de limbi europene și asiatice ar deriva dintr-un trunchi comun, din moment ce putem recunoaște o înrudire indiscutabilă între ele. Cu ajutorul comparației lingvistice și pe baza principiului că orice cultură tinde să se organizeze în sistem, s-a reconstituit ideologia tripartită sau tripartiția funcțională sau mai simplu trifuncționalismul indoeuropenilor, ca antecedent ideologic și sistemic în care s-ar fi combinat și s-ar fi organizat diferitele elemente constitutive ale complexului culturii indoeuropene³.

Fără a fi neapărat împărțiți în clase ori caste în mod rigid definite, popoarele indoeuropene și-au organizat sistemul social pe baza a trei funcții.

Funcția I guvernează patrimoniul mitic și ritual, adică spațiul care în mod generic poate fi definit religios, ocupat de specialiștii „sacruului”; administrează justiția și se exprimă în exercițiul puterii. În ea, așadar, se concentrează dimensiunile sacralității și ale regalității. Dar dacă indoeuropenii, înainte de răspândirea lor, nu atinseseră încă, așa cum e probabil, nivelul unei civilizații „superioare” și nici formele evolute ale așezărilor urbane, ca germanii descriși de Tacit (cap. VI, 3), atunci funcția I ar trebui să fie înțeleasă, cel puțin la origine, în sensul antropologic de *chefferie* sau *chieftainship*. Aceasta implică ideea unei autorități politice, atât cu caracter electiv cât și ereditar, și deci dinastică în perspectivă, cu privilegii economice și ceremoniale și caracterizată de o puternică valență sacrală, dar încă nerezolvată în formele regalității și suveranității, la care aceste popoare vor ajunge numai în fazele mai recente ale istoriei lor.

Funcția a II-a se exprimă la rîndul ei în activitatea războinică sau, mai generic, în cea militară, care avea ca îndatorire apărarea grupului dar căreia îi revenea și obligația de a-l susține în momentele de expansiune. În cadrul ei acționau mai ales tinerii care după trecerea unor probe, probabil urmate de rituri inițiatice, erau acceptați pentru acest rol. Urme ale unei scheme inițiatice (RIT*) se pot recunoaște în *comitatus* al vechilor germani (Tacit, *Germania* 13-14) și la gali (Caesar, *Războiul galic* VI 18), dar poate că și întrecerile sportive grecești pot fi interpretate în acest mod (cap. V, 4).

³ Friedrich Max Müller a identificat și a știut să sublinieze valoarea izoglosei lexicale care unește vedicul *Dyauh*, latinul *Iupiter* și grecul *Zeus*, inaugurînd „mitologia comparată”, dar lui Georges Dumézil îi revine meritul de a fi făcut sistematică reconstituirea comparativă a civilizației indoeuropene și de a fi definit nu doar un trunchi comun, ci mai ales un sistem ideologic bazat pe tripartiția funcțională.

IDEOLOGIA TRIPARTITĂ A INDOEUROPENILOR

Pentru comoditate, se dă un tabel comparativ al organizării în triade funcționale a panteonului celor mai cunoscute sisteme religioase indoeuropene. Asta nu înseamnă că schematizarea de față nu numai că e reductivă, dar nici măcar nu dă seamă de complexitatea și de dinamismul sistemului funcțional în realizările specifice elaborate de fiecare cultură în parte.

	funcția I sacralitate <i>chefferie, justiție</i>	funcția a II-a activitate războinică	funcția a III-a economie producție
India	Varuṇa, Mitra	Indra	Nāsatya (Aśvin) (gemeni)
Iran	Mithra, Ahura	Vayu, verethraghna	nanhaithya- (ameretāt-, haurunatāt-)
Roma	Joe, <i>Dius Fidius</i>	Marte (Romulus)	Quirino (Romulus, Remus; gemeni)
Germani	Odin, Týr	Thor	Njördr; Freyr, Freyja (frate și soră)
Grecia	Zeus, Apollon	(Ares) Heracles	Dioscuri (Castor și Pollux: gemeni) Demeter, Core (mamă și fiică)

În sfârșit, funcția a III-a cuprindea toate activitățile economice și productive în sensul larg a tot ceea ce permite o continuă dezvoltare a existenței, incluzând deci și cunoștințele medicale care garantează integritatea fizică, indispensabile pentru întreținerea grupului. De aceea ea era un suport pentru cele două funcții precedente, care puteau astfel să-și exercite prerogativele. Funcția aceasta, prin organizare și specializare, va fi destinată unei expansiuni de neoprit.

Potrivit cu această structură tripartită indoeuropenii și-ar fi configurat și *panteonul*⁴, care de aceea apare organizat în triade funcționale, în care sînt concentrate figurile divine, forme ale universului ideologic și legitimare a aceleiași structuri. Cu excepția celei de a doua funcții, de obicei guvernată de un singur zeu – dar nu în Iran, unde se întîlnesc Vayu și *verethraghna*, și poate nici în Grecia, unde alături de figura palidă a zeului războiului, Ares, iese în evidență Heracles –, oricare element din aceste triade apare articulat

⁴ Prima atestare a unui *panteon* astfel organizat apare la începutul secolului al XIV-lea î.C., documentată de un tratat între hitiți și regatul Mitanni (par. 4).

în perechi. Această tripartiție, poate constatată și în alt spațiu decât cel indoeuropean, nu trebuia să fie o structură rigid sectorială, fără comunicare între elementele sale constitutive. Pentru dinamismul însuși al fiecărei societăți, dimpotrivă, cele trei funcții trebuiau să fie interactive între ele. Iar dacă ideologia tripartită era nucleul în jurul căruia indoeuropenii construiseră propria civilizație și propriul univers religios, conferind sens și formă lumii, totuși fiecare popor indoeuropean a reelaborat acest eventual model potrivit cu propriile exigențe, creînd fiecare în parte un sistem cultural propriu și specific în care să se poată recunoaște.

4. *Panteonul iranien*

Un tratat de pace, încheiat la începutul secolului al XIV-lea î.C. între regele hurit Șattiwaza din Mitanni, populație din punct de vedere etnic compozită, formată din huriti, de origine obscură, și din neamuri indoariene, și regele hitit Șuppiluliuma, îi invocă drept chezași pe zeii Mitra și Varuṇa, Indra și gemenii Nāsatya, divinități specifice ale *panteonului* indian. Deși e imposibil de stabilit dacă e vorba de divinități indoiraniene încă nediferențiate, ele confirmă prezența unei realități religioase care ne conduce la sistemul indoiranian, anterior reformei zoroastriene.

Prezența lui Mitra – Mithra în iranienă – în tratatul dintre Mitanni și hititi e legitimată de rolul său de divinitate garantă a justiției; numele lui înseamnă într-adevăr „pact, contract”. Zeu al justiției, așadar, și al luminii, apărător al adevărului (*aša*; par. 1), în Iran Mithra este asociat lui Ahura, Stăpînul, care, ulterior, o dată cu zoroastrismul, va deveni Ahura Mazdā (cap. X). Vayu la rîndul său este divinitate războinică, intermediară, care guvernează și calea pe care defunctul trebuie s-o urmeze pentru a trece din lumea aceasta în cealaltă. Alături de Vayu, în funcția războinică se află Verethraghna. Regăsit în limba pahlavi ca Wahram și în persană ca Bahram, Verethraghna este victoriosul „care doboară obstacolul”. Pare însă a fi fructul unei fuziuni dintre o divinitate de origine mesopotamiană și semitică și una indoeuropeană, zeița Aredvī Sūrā Anāhitā, care literalmente înseamnă „cea umedă, cea puternică, cea fără de prihană”. În dublă natură, de divinitate și de obiect sacrificial, se prezintă HAOMA*, care personificat devine Haoma. În mod asemănător Khvarenah, a cărei semnificație probabilă e „splendoare, glorie”, pare a se configura ca ipostază a unei forțe benefice, o natură ignee, care ulterior devine un epitet al regalității, și care trebuia înțeleasă ca „emanație a soarelui”. Khvarenah se află în centrul unei tradiții mitice cosmogonice care îl implică și pe Yima, cel care dă ordine și dimensiuni universului.

Panteonul iranien, așa cum îl putem reconstitui, apare totuși articulat și deja funcțional, chiar dacă nu conduce la o societate stratificată. Caracte-

rul naturalist, pe care par să-l propună figurile divine, ca de pildă mai sus amintitul Ahura Mazdā, divinitate celestă, Aredvī Sūrā Anāhitā, legată de ape, soarele Hvar, luna Māh, focul Ātar, vânturile Vayu, pământul Ārmaiti, par să conducă la un politeism în curs de sistematizare. Aspectul acesta e confirmat de Herodot I 131.2-3), care descriind religia persanilor, afirmă că aceștia îl numesc pe Zeus bolta cerului, că aduc sacrificii soarelui, lunii, pământului, focului, apei și vânturilor. Herodot descrie fără îndoială un complex naturalistic, deși îl confundă pe Mithra cu Anāhitā, al cărei cult, potrivit istoriografului grec, persanii l-ar fi preluat de la asirieni și pe care el o interpretează ca fiind Afrodita Urania. Dar eventualul arhaism al acestei descrieri poate să provină din interpretarea la care autorul grec a supus *panteonul* persan, lucru oarecum asemănător cu modul în care Caesar va scrie despre germani (cap. VI, 3). Tot astfel afirmația cum că persanii, spre deosebire de greci, nu s-ar folosi de imagini de cult (Herodot I 131.1), pentru că nu atribuiau zeilor înfățișare omenească, poate fi de asemenea rodul unei prejudecăți răspândite în literatura etnografică antică, potrivit căreia barbarii ignorau imaginile de cult.

5. Cult și sacerdoțiu

Tot Herodot (I 132), descriind practicile de cult și sacrificiale ale persanilor, afirmă că aceștia nu folosesc altare nici focuri nici libațiuni și nici măcar grăunțe de orz. Ofranda nu are niciodată caracter individual, ci se face spre folosul tuturor persanilor și al regelui. Deși nu se poate afirma cu certitudine că în vechiul Iran sacrificiul exprima o dimensiune cosmologică analogă celui indian, era totuși obligatorie prezența unui Mag⁵ (cap. X, 3), care să recite o „teogonie“. Este posibil, totuși, ca informația transmisă de Herodot să se refere la o practică înscrisă într-un nou sistem religios, bazat pe un substrat precedent, dacă Zaratuștra spunea că este un sacerdot, un *zaotar* (indiana antică *hotar*). Chiar și formele de cult, riturile, caracteristicile sacerdoțiului trebuie în orice caz să fie reconstituite prin comparația cu India vedică și prin filtrul zoroastrismului, care dezvăluie o opoziție polemică față de o societate războinică și aristocratică. Nu este, așadar, improbabil ca ofranda sacrificială spre folosul tuturor persanilor și al regelui, despre care ne informează Herodot, să aibă drept opus o oarecare formă rituală circumscrisă sferei individuale și finalizată cu creșterea dreptului de decizie. Oricât de obscure ar rămîne caracteristicile acestui sacerdoțiu, e posibil ca el să fi avut o configurație asemănătoare cu cea a sacerdoțiului germa-

⁵ Foarte probabil un exponent al tribului omonim al mezilor, din care se trăgea corpul sacerdotat (Herodot I 101).

nic, dacă nu cumva chiar cu a druidismului (cap. VI, 2), dacă înainte de Zaratuștra structura socială era fărâmițată în „comunități de bărbați“. Nu este, în sfârșit, improbabil ca în faza proto-indoiraniană *zaotar* să fi răspuns unei morfologii de tip șamanic, după cum se poate bănuî în privința *ašavan*-ilor. De un cult specific se bucurau focul și apa, care primeau sacrificii nesângeroase, tipice pentru un cult privat. Acestea însă aparțineau și domeniului *yasna*, „sacrificiu“, unde centrală era ofranda de HAOMA* și unde se practica uciderea rituală a unui animal. Focul, cu simbolismul său complex, avea un rol fundamental în viziunea cosmologică și rituală iraniană. El stătea la originea existenței omului ca și a animalelor; era martorul acțiunii sacrificiale în *yasna* și era un element indispensabil al ei; era expresia simbolică pămîntească a soarelui și a forței vitale inepuizabile care se reînnoiește neîncetat. Existau cinci focuri naturale, atestate de *Avesta* (cap. X, 2) și care se pot urmări pînă la faza ce precede reforma zoroastriană: *Berezisavab*, rezervat lui Ahura Mazdā în zoroastrism dar care probabil era tipic pentru ființele divine în străvechiul Iran; *Vohufryana*, propriu trupurilor oamenilor și animalelor; *Urvazišta*, care sălășluiește în plante; *Vazišta*, din nori; *Speništa*, care își are sălașul în pămînt și care e folositor pentru activitățile oamenilor. Alături de acestea există trei focuri rituale, rezervate preoților, războinicilor și agricultorilor și crescătorilor de vite (par. 2).

Dacă e să-l credem pe Herodot (I 131.2), ceremoniile de cult erau celebrate pe vîrfurile munților, în aer liber, după cum în aer liber erau expuse și cadavrele, pe așa-numitele „turnuri ale tăcerii“, oasele lor fiind adunate și îngropate numai după ce erau cu totul descărnate (cap. X, 5). Evident, obiceiurile funerare ale Iranului antic au urmat un traseu diferit față de India, unde au evoluat în sensul incinerării. Nimic nu exclude însă posibilitatea ca în faza prezoroastriană să fi fost practică înhumarea. În ultimă analiză, totuși, reconstituirea unui sistem religios iranian anterior afirmării zoroastrismului dezvăluie un complex cultural supus unor puternice presiuni, dinamic și fluid, care nu a atins și nici nu a realizat o structură sistematică.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BARR K., 1954, *Avesta*, Copenhagen.

BENVENISTE E., 1969–1975, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Paris.

BOYCE M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln.

BOYER R., 1991, *Il mondo indoeuropeo*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 7–23.

- BURROW TH., 1973, „The Proto-Indoaryans“, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 123–140.
- CAMPANILE E., 1990, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
- DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1962, *La religion de l'Iran ancien*, Paris.
- DUMÉZIL G., 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.
- DUMÉZIL G., 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- GHIRSHMAN R., 1963, *Perse. Proto-ariens, Mèdes, Archéménides*, Paris.
- GNOLI G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on The Origins of the Mazdeism and Related Problems*, Napoli.
- GRAY L.H., 1929, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
- HAUDRY J., 1981, *Les Indo-Européens*, Paris.
- HÜSIG G., 1909, *Die iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig.
- LARSON G.J. (ed.), 1974, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London.
- MOLÉ M., 1965, *L'Iran ancien*, Paris.
- PETTAZZONI R., 1920, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna.
- RIES J., 1991, *L'esperienza del sacro nella vita dell'uomo indoeuropeo*, în J. Ries (ed.), *Tratato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 277–291.

STUDII

- AMIET P., 1986, *L'âge des échanges inter-iraniens 3500–1700 av. J.Ch.*, Paris.
- DANDEKAR R.N., 1938, *Der vedische Mensch*, Heidelberg.
- DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1961, *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart.
- DUMÉZIL G., 1968, 1971, 1973, *Mythe et Épopée*, 3 vol., Paris [trad. rom., Editura Științifică, 1993].
- DUMÉZIL G., 1969, *Heur et malheur du guerrier*, Paris.
- DUMÉZIL G., 1978, *romans de Scythie et d'alentour*, Paris.
- DUMÉZIL G., 1979, *Mariages indo-européens*, Paris [trad. rom., Polirom, 2002].
- FLATTERY D.S.–SCHWARTZ M., 1989, *Haoma and Harmaline*, Berkeley.
- GNOLI G., 1982, *Le fravaši e l'immortalità*, în G. Gnoli–J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris-Cambridge.
- GNOLI G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455–498.
- KUIPER F.B.J., 1964, „The Bliss of Aša“, în *Indo-Iranian Journal*, 8, pp. 96–129.
- MASSON E., 1991, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris.
- MOKRI M., 1982, *La lumière et les feux dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Leuven.
- THIEME P., 1960, „The «Aryan» Gods of the Mitanni Treaties“, în *Journal of the American Oriental Society*, 80, pp. 301–317.
- WIKANDER S., 1959, „Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde“, în *La Nouvelle Clio*, 7, pp. 310–329.

Grecia antică

1. Scurtă prezentare istorică

Ca și celelalte forme religioase din aria mediteraneană, religia greacă era etnică (cap. I, 1) și era produsul cultural al unui popor a cărui istorie își are rădăcinile înfipite în civilizația precedentă miceniană, denumire convențională luată de la cetatea Micene, care a fost scoasă la lumină în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de Heinrich Schliemann. Micenienii erau o populație de origine indoeuropeană și vorbeau un dialect grecesc. Ei au ajuns în Grecia cu puțin înainte de jumătatea mileniului al II-lea î.C., unde au intrat în contact cu civilizația minoică, care din Creta își exercita influența asupra celorlalte insule din Marea Egee și asupra Greciei continentale. Minoicii, denumire convențională adoptată de cercetători și derivată de la miticul suveran al Cretei, erau la rîndul lor un popor de origine obscură, probabil debarcat pe insulă venind din Orientul Apropiat și a cărui limbă nu o cunoaștem încă, chiar dacă se foloseau de o scriere silabică. La începutul mileniului al II-lea și-au dezvoltat o civilizație splendidă, bazată în cea mai mare măsură pe activități comerciale, căreia îi stau mărturie palate grandioase, ca de pildă cele de la Cnossos, Festos, Mallia și Hagia Triada. Divinitățile erau în majoritate feminine, dar nu le cunoaștem numele, și primeau sacrificii pe vîrfurile munților și în unele peșteri. Unele descoperiri de oseminte umane ne fac să bănuim că în cazuri excepționale se practica sacrificiul uman. Grecii micenieni, intrînd în contact cu lumea cretană, căreia ulterior i s-au substituit, i-au adoptat scrierea și multe caracteristici culturale, păstrînd totuși un specific al lor propriu în organizarea *panteonului*, care prezintă deja profunde analogii cu sistemul politeist homeric și hesiodic. Descifrarea scrierii miceniene a permis într-adevăr să se recunoască prezența unor divinități ca Zeus, Poseidon, Hera, Hermes, Ares și Dionysos, poate chiar și Persefona, care ulterior se vor regăsi toate în religia greacă. Micenienii, ce par solid stabiliți și în Creta în secolul al XIV-lea î.C., păstrează motivele decorative ale artei cretane, dar nu vor adopta structura palatului deschis. Dacă așezările minoice nu par într-adevăr să cunoască folosi-

rea zidului de centură, micenienii în schimb își înconjoară palatele cu fortificații ciclopice. Chiar și palatul micenian, esențial în structura lui simplă, rectangulară, formată dintr-o sală lungă mărginită de pereți, se deosebește față de cel cretan, care, dimpotrivă, crește ca printr-un soi de forță centrifugă în jurul unei curți mari, unde aveau loc ceremoniile publice.

Între secolele al XIV-lea și al XIII-lea î.C. civilizația miceniană e distrusă, poate de o misterioasă populație care atacase cetatea de pe mare. Oricât de obscure ar rămîne cauzele acestei prăbușiri, este cert că marile palate nu au mai fost reconstruite, nici în Creta și nici pe continent. Doar în Cipru civilizația miceniană a continuat să supraviețuiască aproape pînă în secolul al IX-lea. Supraviețuitorii dezastrului au dat probabil naștere unor mici comunități, care au păstrat în tradiția lor amintirea vechii splendori a regatelor miceniene. Începe astfel așa-numitul Ev Mediu elen, perioadă obscură și confuză, documentată doar de rare descoperiri arheologice, în cursul căreia încep să apară elementele ce vor constitui trăsăturile specifice ale noii religii grecești. Din acest amestec de fermenți, în care intră și contribuții profunde ale celorlalte civilizații din Mediterana, se naște religia greacă, indisolubil legată de teritoriul și de civilizația însăși a Greciei, structurată pe numeroasele sale cetăți, fiecare în parte avînd propriul său sistem de culte și un calendar propriu, chiar dacă *panteonul* era comun (par. 5). Religie fără dogme și fără cărți, fără întemeietori și fără caste sacerdotale, ea apare în forma ei definitivă între secolele al IX-lea și al VIII-lea î.C. Totuși absența unor dogme și a unei teologii canonizate favorizează o remodelare și o replăsmuire continue ale patrimoniului tradițional, mai ales mitologic.

2. *Panteonul: de la eposul homeric la polis*

Lumea miceniană constituie teritoriul retras și sigur în care grecii își construiesc universul mitologic; ea reprezintă trecutul pe care Grecia își întemeiază propriul prezent. Moștenit și el de la precedenta civilizație miceniană, *panteonul* se dezvăluie a fi structurat într-un POLITEISM* funcțional, organic și personal, bazat pe o schemă generațională. Documentele cele mai vechi sînt *Iliada* și *Odiseea* lui Homer și *Teogonia* lui Hesiod.

Doar niște simple nume în precedenta epocă miceniană, atunci cînd apar în poemele homerice zeii sînt deja forme desăvîrșite. Antropomorfi și diferențiați, ei se manifestă în formă personală, îndeplinesc funcții precise și ocupă sfere de acțiune delimitate. Încă în *Iliada* (XV 189-193) se stabilește o repartiție a cosmosului între Zeus, care stăpînește asupra cerului, Hades asupra Infernului și Poseidon asupra mării. În felul acesta zeii contribuie la a da formă universului și la a-l structura. Nucleul constant al acestui panteon e format în general din Zeus, Hera, Poseidon, Artemis, Apollon, Atena

și Hermes, la care se adaugă, cu unele diferențe pentru fiecare cetate în parte, Demeter, Ares, Afrodita, Hefaistos și Hestia. Aceste divinități, potrivit povestirii mitologice oferite de Hesiod, nu se bucură de nemurire, ci se nasc din alte figuri divine astfel încât lumea divină, dezvoltându-se pe cale generațională, pare modelată după existența umană. Povestirea teogonică îi plasează la început pe Gaia, pământul, pe Chaos, vidul nu mai bine definibil, pe Eros, care e însuși principiul generativ, și pe Tartar, care este mai degrabă un loc, destinat a fi punctul cel mai profund al Infernului, unde se adună umbrele și ulterior sufletele celor mânjiți de fărădelegi înspăimântătoare. Gaia creează întregul univers, mările, munții, râurile și mai târziu, însoțindu-se cu Uranos, cerul, unul dintre fiii zămisliți de ea, dă viață primei generații divine, alcătuită de Titani. Cel mai tânăr dintre aceștia, Cronos, îl castrează pe tatăl său Uranos și își asumă puterea. Însoțindu-se pe urmă cu sora sa Rhea, dă naștere zeilor din a doua generație, Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon și Zeus. De teamă să nu-și piardă puterea, Cronos își devorează unul câte unul copiii, cu excepția lui Zeus, pus la adăpost de Rhea. După un îndelungat conflict, acesta reușește în sfârșit să-și detroneze tatăl și purcede la organizarea definitivă a cosmosului, realizată după o serie de însoțiri, din care se nasc alte figuri divine ce prelungesc acțiunea lui Zeus asupra lumii. Aceștia sînt zeii din a treia generație ca Artemis și Apollon, copii ai lui Zeus cu Latona, una din divinitățile titanice din prima generație. Acest model generațional e însoțit, evident de o schemă de tip dinastic, care trimite înapoi probabil la antecedentele miceniene și la structura tipică a familiei gentilice din epoca arhaică, bazate tocmai pe descendența dinastică. Foarte probabil însă, modelul acesta trădează de asemenea unele influențe provenind din aria Orientului Apropiat, cu care Grecia și, mai înainte, micenienii și Creta minoică au avut în permanență schimburi (cap. II, 5; III, 2). Totodată însă, aceeași schemă se contrapune organizării democratice pe care o vor asuma cetățile grecești, și îndeosebi Atena, începînd cu sfîrșitul secolului al VI-lea și mai ales în cursul celui de al V-lea.

Peste acest univers, unde nu e nici urmă de vreo antropogonie, decît poate în cine știe ce tradiție locală, stăpînește Zeus, „tatăl zeilor și al oamenilor“, garant al ordinii și al justiției, cel care, prin numele său, își dezvăluie îndepărtata origine indoeuropeană (cap. IV, 3). El păstrează poate străvechiul rol uranic în puterea exercitată asupra fulgerelor sau asupra timpului meteoric, tot așa cum din ereditatea indoeuropeană păstrează rolul de zeu din prima funcție (cap. IV, 3). Înăuntrul spațiului controlat de Zeus ceilalți zei acționează în limitele respectivelor lor sfere de competență, chiar dacă uneori acțiunile lor depășesc acele granițe și se intersectează copios unele cu altele. Astfel Hera, sora și soția lui Zeus, care îndeplinește rolul de nevastă, o are alături pe Demeter, întruchiparea mamei dar în același timp zeița de la care oamenii au învățat cultivarea cerealelor. Din nici una dintre acestea

două nu se poate trage o Afrodită, deja în *Iliada* zeița dragostei și a seducției erotice, și nici o Artemis, care acoperă spațiul feminin înainte ca acesta să devină conștient de propria sexualitate. Zeița fecioară prin excelență, Artemis e într-adevăr destinatară ofrandelor din partea tinerelor fete, la ieșirea din adolescență, ca și din partea tinerelor soții înainte de intrarea lor în casa soțului. În sfârșit, mai este Atena căreia îi revine tutelarea activităților tipice din universul feminin domestic, ca țesutul și facerea pîinii. Apollon la rîndul său ocupă spațiul masculin căruia îi aparține tînărul ajuns la granița vârstei adulte și care trebuie să se integreze în societate. Dar Apollon este și divinitatea tutelară a poeziei și a DIVINAȚIEI*, care constituie cei doi poli de orientare fundamentali pentru civilizația greacă, prima avînd rolul de a transmite patrimoniul mitologic iar a doua pe acela de a călăuzi alegerea acțiunilor pe care omul grec trebuie să le îndeplinească, mai ales în momente de criză, atît individuale cît și colective. De aceasta din urmă e strîns legată iatrica (arta tămăduirii); zeul, în calitate de tămăduitor, îl reintegrează pe om în ordine, eliminînd boala, rod al vreunui act de nesupunere umană care a tulburat însăși ordinea cosmică. Dar Apollon nu este singurul care practică mantica. Cum în toate faptele socialmente importante este evidentă prezența în același timp a mai multor divinități, și în cadrul divinației alături de oracolul lui Apollon de la Delfi îl regăsim pe cel al lui Zeus la Dodona, dar și pe acela al lui Demeter la Patras, în Ahaia, cu pronunțate caractere iatrice. Nici aspectele tehnologiei artizanale și îndeosebi activitățile meșteșugărești nu stăteau doar sub oblăduirea lui Hefaistos, divinitate extrem de sectorială, a cărei marginalitate era subliniată de un șchiopătat foarte vizibil; ele, dimpotrivă, se bucurau chiar de aportul Atenei, zeiță a războiului și a inteligenței ascuțite, fiică a lui Zeus. Încheie această panoramă două figuri divine, care operează în sectoare nepermise altor zei, Hermes, fiu al lui Zeus și al nimfei Maia, și Dionysos, și el fiu al lui Zeus făcut cu muritoarea Semele. Hermes este zeul nesupunerii, care încalcă tabuurile, mesagerul zeilor, în continuă mișcare între cer, pămînt și Infern. Dionysos, și el un nesupus, este zeul transformării, de care depind schimburile culturale și sociale. El se bucura de un cult extatic și întruchipa masca adoptată de actori în reprezentațiile teatrale, parte din complexul de sărbători dedicat lui.

Ulterior, o dată cu afirmarea cetăților, zeii intră și ei în spațiul urban, unde își află sălaș în temple; ei devin concitadinii oamenilor, împărtășesc cu aceștia același destin și conlucrează cu ei pentru menținerea echilibrelor în aceeași cetate.

Eroii. Eroii sînt o categorie de ființe de origine uneori semidivină, alteori umană, care se bucură de un statut aparte în POLITEISMUL* grec. Ei se situează între oameni și zei, cu care sînt în permanentă comunicare. Dacă

pot fi încadrați în tipologia eroilor culturali (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), care adesea îndeplinesc sarcina de a întemeia instituții și tipare ale vieții materiale și culturale, totuși eroii greci, în virtutea morfologiei lor specifice, nu pot fi reduși doar la această categorie istorico-religioasă. Chiar și cantitatea de povestiri mitice în legătură cu ei, superioară miturilor ai căror protagoniști sînt zeii, face dificilă orice tentativă de reconstituire a orizontului eroic. După Hesiod (*Munci și zile* 156-160) eroii erau semizeii, urmași ai celor trei stirpe, de aur, de argint și de bronz, și au precedat apariția omului pe pămînt, fără să aibă cu aceștia vreo legătură de rudenie. Pentru Pindar (*Olimpica* I 1-2) ei se situau pur și simplu între zei și oameni. Platon (*Cratylus* 397 C-399 C), la rîndul său, îi situa după zei și demoni și imediat înaintea oamenilor.

Spre deosebire de zei, care nu cunosc moartea și nici îmbătrînirea, eroii sînt sortiți să moară, și ca muritori ei își asumă în mod frecvent funcția de strămoși mitici (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), devenind străbunii a numeroase familii gentilice din epoca arhaică, care păstrează încă funcții religioase și în epoca clasică în virtutea actului de întemeiere înfăptuit în trecutul mitic de eroul din care descind. Chiar dacă pot avea funcții asemănătoare cu ale zeilor, ca rostirea de oracole sau tămăduirea de boli sau întemeierea de culte sau de obiceiuri rituale, eroii se caracterizau și se deosebeau de zei tocmai prin relația lor cu moartea. Astfel cultul dedicat lor era de tip funerar, pe mormîntul care le păstra trupul. E posibil de altminteri să recunoaștem o discretă permutabilitate de funcții între zei și eroi, mai ales în cazul unor culte locale. Dar foarte rar un erou ajunge să fie transformat în zeu, în afară de cazul de excepție al lui Heracles, care ca model desăvîrșit al eroului își încheie existența pămînteană urcînd în Olimp, transformat tocmai într-un zeu salutat de Pindar (*Nemeea* III 22) ca „erou zeu“. Ei puteau cel mult să se bucure de privilegiul de a fi transportați în Insulele Fericiților, unde îi aștepta o viață nouă într-un fel de loc paradiziac (Hesiod, *Munci și zile* 166-173).

Spațiul faptelor eroice este în general cel al unei Grecii arhaice care aparține istoriei civilizației miceniene. De altfel cronografia elaborată de greci situa epoca eroică între secolul al XVI-lea și al XIII-lea î.C., cînd înflorise civilizația miceniană, și arheologia a demonstrat cum prin secolul al VIII-lea morminte din epoca miceniană deveniseră locuri de cult al eroilor. Dar pentru greci aceea era „vremea eroilor“, trecutul mitic dinaintea timpului prezent, în cursul căreia viața actuală își dobîndise temelia, ordinea și stabilitatea. Împărțite în cicluri narrative, ca acela argonautic, teban, troian, faptele eroice par să-i distribuie pe eroii înșiși în două mari generații: „oamenii eroi, care au pierit în vremurile dinainte“ (Homer, *Odiseea* XI 628-631), ca Teseu, Iason sau Heracles pe de o parte, și eroii ciclului troian pe de alta.

Iar cei din prima generație se configurează în majoritate ca tineri porniți în căutarea unui rol sa a unei soții. Astfel ei par să reprezinte în mod simbolic trecerea tinerilor bărbați către vârsta adultă, care pe plan ritual se transpune în numeroasele arene de întreceri atletice cu care era împânzită Grecia. De altminteri tocmai în atletică eventualele vechi rituri inițiatice (RITURI*) au lăsat urmele cele mai evidente. Legat de moarte și de atletică, eroul pare să treacă atunci și prin riturile de transformare a tinerilor în adulți, unde un rol decisiv îl joacă moartea simbolică a celui în curs de inițiere. Doar cu aceasta nu se epuizează complexa morfologie eroică, ea fiind totuși puternic înrădăcinată în tradiția familiilor aristocrate grecești, dezvăluindu-se astfel a fi în vădită contradicție cu rînduiala democratică asumată de cetăți. Cu toate acestea eroul este și el introdus în cetate și mormîntul său este așezat în centru, lîngă *agora*, în timp ce cetatea însăși așteaptă ocrotire din partea lui. Astfel istoriile unor eroi ca Teseu, Heracles sau Oedip arată cum figura aceasta era greu reductibilă la egalitarismul democratic al cetății, pentru care rămîne oricum funcțională.

Moștenirea indoeuropeană. Potrivit celor mai mulți dintre cercetători, Grecia a contribuit puțin la reconstituirea sistemului tripartit indoeuropean. Ca reconstituire propriu-zisă poate că el e prea puțin relevant din punctul de vedere istorico-religios, dar, dacă se lasă deoparte implicațiile sale evoluționiste ca și prejudecata că ierarhia funcțiilor trebuie să fie rigidă (cap. VI, 2), atunci și pentru *panteonul* grec ideologia tripartită poate deveni o grilă de interpretare. Într-adevăr, nu încapе îndoială că Zeus, „tatăl zeilor și al oamenilor“, din punct de vedere etimologic legat, împreună cu romanul Iupiter, de vedicul *Dyaus pitar*, în calitate de rege, *basileús* (Hesiod, *Teogonia* 881-885) reprezintă și guvernează funcția I (cap. IV, 3). Cu toate acestea grecii au exilat în spațiul divin și în vremea mitului funcția regalității, care se oprește odată cu Zeus iar de la Zeus nu se mai continuă prin succesiune dinastică. Dacă mai târziu sistemul indoeuropean prevede ca orice funcție să fie condusă de perechi divine, atunci alături de Zeus poate fi așezat Apollon, divinitate tutelară a manticii și a poeziei, în Grecia expresii ale sacralității. Dar Apollon guvernează și iatrica, este adică zeul care „vindecă de boli“, sferă guvernată mai târziu de fiul său, Asclepios, și pe care indoeuropenii au destinat-o funcției a III-a. Atunci „teologia“ greacă poate va fi reinterpretat acest aspect al funcției I, îmbinînd iatrica și mantica și dînd naștere iatromanticii. O discuție asemănătoare trebuie să aibă loc în privința funcției a II-a, unde alături de palida figură a lui Ares, expresie pură a războiului, trebuie neapărat să fie așezat măcar Heracles, căruia concomitent îi era dedicat un cult ca zeu și ca erou. Faptul că la alte populații indoeuropene această funcție se află sub tutela unei singure divinități nu exclude

posibilitatea ca altundeva acesteia să i se fi atribuit o pereche, ca, de pildă, în vechiul Iran (cap. IV, 2). De altfel Heracles este fiul lui Zeus și destinul său este orientat de oracolul delfic, dominat de Apollon, și acest lucru poate să comporte controlul funcției I asupra celei de a II-a. În sfârșit funcției a II-a i se pot repartiza desigur Dioscurii, Castor și Pollux, gemeni precum Nāsatya sau Aśvin din vechea Indie, caracterizați ca și aceia de o diformitate evidentă, căci unul e muritor și celălalt nemuritor. Dar poate cea mai pregnantă este perechea reprezentată de Demeter și Core, care sînt mamă și fiică, în mod direct active pe plan economic.

Admițînd așadar că indoeuropenii și-au construit diferitele lor *panteonuri* pe baza unei structuri tripartite, Grecia și-a realizat propriul univers cultural și și-a definit propria identitate replăsmuind în permanență și reconstruind cu dinamism propriul *panteon*, beneficiind și de aporturile și influențele provenind de la popoarele cu care ea intra în contact.

3. *Supraevaluarea mitului*

În timp ce la Roma prevala formalismul ritual (cap. VII, 4), în Grecia antică domina povestirea mitică, „cuvîntul creator și întemeietor“ care i-a însoțit și i-a călăuzit întreaga cultură în desfășurarea ei istorică ai cărei depozitari erau poeții prin inspirație divină. Intrat în vocabularul nostru pentru a desemna o „povestire fantastică“ și adoptat în mod convențional de istoria religiilor pentru a indica expresii asemănătoare ale unor populații cu tradiție fie orală, fie scrisă, *mythos* (MITUL*) nu era altceva în epoca arhaică decît „povestire“. Transmis pe cale orală, ca povestire tradițională, pentru a fi într-adevăr așa ceva el avea nevoie de recunoașterea colectivă, care îi stabilea și legitimitatea. Înainte de a căpăta forma lor definitivă prin scris, chiar și poemele homerice au fost încredințate transmiterii orale, și dacă poeții erau specialiștii cărora le revenea sarcina de a-l recita, limbajul mitului era poezia. El trebuia recitat cu pricepere, dînd muzicalitate cuvintelor, după cum spunea Alcinou, regele feacilor, în *Odissea* (XI 367-368). Trăit ca istorie, mitul întemeia și legitima prezentul grecilor și, împreună cu dezvoltarea artelor plastice, a contribuit la procesul de antropomorfizare a zeilor. Deși în variante diferite și în ciuda cristalizării la care a supus-o ulterior scrisul, povestirea mitică era un element fundamental de coeziune religioasă în fragmentarea politică a cetății. Adevărații protagoniști formali ai mitului erau „acțiunile“, cele ale ființelor primordiale, ca Gaia și Uranos, și ale zeilor, care dădeau formă lumii; cele ale eroilor, care stabileau coordonatele politice, culturale și ideologice ale universului uman. Erau totuși evenimente întîmplate și „acțiuni“ săvîrșite într-un trecut îndepărtat și irepetabil, unde se puteau întîmpla fapte oribile și sîngeroase. Dar tocmai irepetabi-

litatea lor era garanția conservării ordinii prezentului. Retrase în trecutul mitic, „înainte vreme“ care e timpul mitului, unde s-au strămutat toate vinovățiile, acele povești au contribuit la formarea realității, consolidând-o și făcând-o de neschimbat.

Mitologia aceasta complexă și pestriță, deseori contradictorie, nu a fost niciodată unificată într-un text canonic și nici nu a fost condiționată de vreo ortodoxie. Atunci când s-au afirmat cetățile, cel mult ea a fost pliată pentru a satisface opțiunile ideologice și politice, pe când în epoca arhaică fusese temelia societății aristocratice. Astfel, în momentul când democrațiile și-au făcut apariția în Grecia, mitul devine instrumentul de exorcizare a spectrului tiraniei, înrădăcinată în aristocrație, și pentru a îndepărta chiar modelele eroice pe care el le propunea. Această nouă atitudine era însoțită de o revizuire a povestirii mitice, căreia i se puneă în discuție actualitatea. Filozofii materialisti din aria ionică au fost primii care au început o reevaluare în cheie naturalistă a tradiției mitice. Alții puneau în discuție antropomorfismul zeilor. Mitologia nu era negată, dar se simțea nevoia de a o regîndi și de a o reinterpretă, fără a-i pune în discuție funcția, pentru că în forma sa tradițională nu mai părea a fi un pol de orientare eficace. O dată cu declinul cetăților, critica devine mai radicală și s-a ajuns pînă la a se afirma caracterul de pretext al povestirilor mitice, care avuseseră funcția de a-i scoate pe oameni din animalitatea unei existențe sălbatice, și pînă la negarea existenței însăși a zeilor, creați de iscusința unui înțelept. În sfîrșit, cu Platon a fost negat rolul pedagogic al mitului și al poeziei, alungate împreună cu poezii, întrucît reduceau capacitatea de gîndire a omului și puteau să-i îndemne pe tineri la rele.

4. Cultul

Dacă zeii și eroii ocupau spațiul mitului, în care rămîneau izolați, omului i se încredința realitatea istorică, pe care el o controla prin intermediul actului ritual. Acesta permitea să se păstreze prezentul și să se rezolve, sub semnul stabilității, crizele periodice și recurente ce puteau amenința echilibrele comunității umane. În epoca arhaică manifestările culturale par circumscrise la SACRIFICIUL* sîngeros închinat zeilor, care reprezintă un fel de moment instituțional destinat dialogului cu aceștia, în timp ce locurile de cult par în general ocazionale. O dată cu apariția cetăților, zeii și eroii devin concitadini și protectori ai oamenilor, iar cultul, în diferitele lui expresii, își asumă conotații de instrument cu ajutorul căruia acțiunea lor e orientată în prezent sau exclusă din acesta. În acest cadru, ritul¹ se vădea a fi o acțiune rafinat umană, căreia îi revenea sarcina confirmării și edifi-

¹ Termenii care îl desemnau erau *órgia*, *hierourgía*, *drómena* și *drama*.

cării colectivității civice. Moment provizoriu care își epuiza funcția în spațiul și în timpul celebrării sale, ritul valida și reînnoia formele relației dintre zei și oameni precum și sferele respective, stabilite în timpul MITULUI*.

Sacrificiul. SACRIFICIUL*, finalitate necesară a oricărei acțiuni rituale, care reproducea acțiunea primordială săvârșită de Titanul Prometeu în urma căreia se ajunsese la separarea oamenilor de zei, unind provizoriu cele două lumi, reînnoia în cele din urmă acea străveche separare. Lumea grecească cunoștea două forme de sacrificiu: una destinată zeităților infernului, eroilor și defuncților, *enágisma*, în care victima, un animal cu blana închisă la culoare, era arsă de tot; și una închinată zeilor olimpici, *thysía*, care prevedea arderea părții destinate zeilor, adică a grăsimii și a oaselor animalului, care trebuia să fie cu blana deschisă la culoare, în timp ce carnea victimei era împărțită între participanții ospățului sacrificial fiecăruia după rangul său, astfel încât la sfârșit se reproduceau articulațiile și ierarhiile sociale.

Ciclul festiv. În cetăți celebrarea cultelor era inclusă într-un calendar festiv (SĂRBĂTOARE*), care permitea exercitarea unui control asupra timpului, la rîndul său canalizat în felul acesta înlăuntrul dimensiunii ordinii. Diferitele manifestări de cult erau toate funcționale pentru diverse sectoare ale existenței omenești și îi exprimau orientările. De aceea, alături de cultul olimpic, avînd drept caracteristică *thysía* și al cărui obiect era organizarea imuabilă a cosmosului, întîlnim și MISTERIILE*. Chiar și atletica, unde eventuale vechi rituri inițiatice au lăsat urmele cele mai evidente, aparținea complexului general al cultelor și multe sărbători erau însoțite de competiții. Unele dintre acestea, legate de cultul unor divinități specifice ca Zeus, pentru întrecerile olimpice, sau Poseidon, pentru cele istmice, au căpătat un caracter pelenic, drept care, cu prilejul celebrării lor, a fost impus un „armistițiu sfînt“ tuturor cetăților grecești. Prin astfel de întreceri, împreună cu zeii, era onorat și un erou, care adesea era întemeietorul competițiilor și în care învingătorul își afla modelul. Reprezentațiile tragice însă, expresie tipică a cetății Atena, cu pronunțat caracter competitiv, erau parte integrantă a manifestărilor culturale, ele înscriindu-se în ciclul festiv dedicat lui Dionysos.

MISTERIILE

Misteriile (*mystéria*), desemnate deseori și prin termenul *teleté*, care înseamnă „desăvîrșire“, deși astăzi în mod tradițional tradus prin „inițiere“, nu constituiau o categorie diferită față de alte culte practicate în cetate, și nu erau opuse și nici nu intrau în concurență cu cultul olimpic. Ele erau un ansamblu de ceremonii și de rituri care făceau parte din același sistem cultural, se înscriau în ciclul festiv și aveau ca destinatari divinități din *panteon*, care la Atena

erau Demeter și Core: „mama“ și „fiica“, dar de asemenea: zeița care dăruise oamenilor cerealele și misteriiile și Stăpîna Infernului. Operațiunile rituale nu erau diferite de cele ale cultului olimpic și cuprindeau și întreceri atletice. Misteriile se deosebeau de cultele olimpice mai ales prin finalitatea lor și prin atenția față de destinul omului. Dacă e posibil ca aceste culte să fi avut la origine un caracter inițiativ de tip aristocratic, de vreme ce la Eleusis corpul sacerdotal se trăgea din vechile familii ale Eumolpizilor și Ceriilor, atunci cînd devin un cult public al cetății, ele par gata orientate pentru integrarea omului în realitatea culturală civică, scoțîndu-l din condiția naturală de ființă generată de o familie pentru a-l introduce în dimensiunea politică. Acest proces de integrare culturală angaja însă și destinul ultramundă al omului, căruia i se făgăduia o situație privilegiată în Lumea de Dincolo după ce va fi participat la riturile sacre.

Culte misterice erau numeroase în Grecia. Faimoase erau cele ale Mariilor Zei din Samothrace, ale lui Dionysos din Tenedos, ale Marii Zeițe de la Andania și de la Megalopolis, ale Herei din Argos. Dar modelul desăvîrșit erau misteriiile în cinstea lui Demeter și a Corei celebrate la Eleusis, un mic orășel la cîtiva kilometri de Atena, unde în fiecare an, în luna Boedromion, la începutul toamnei, cetățenii atenieni se duceau în procesiune solemnă. Era vorba de o sărbătoare proprie calendarului festiv atenian și pusă sub jurisdicția arhontelui Rege, care cerea în virtutea caracterului său paneleonic suspendarea oricărei activități de război în întreaga Grecie. Tot poporul era invitat să participe și să se supună inițierii, cu obligația păstrării tainei în privința ceremoniilor la care luase parte. Această taină era proclamată de mitul de întemeiere narat în *Imnul homeric către Demeter*, dar e greu de stabilit în ce anume consta ea și poate că nici nu era nimic de dezvăluit în mod obiectiv.

Oricare ar fi fost natura acestei taine, ea acționa ca o forță centripetă solidarizantă care îi antrena pe cetățeni și care le reînnoia unitatea și identitatea. Atunci însă cînd parabola politică ateniană a început să apună, misteriiile și-au accentuat perspectiva escatologică, deja schițată în mitul întemeierii, unde se proclama „beatitudinea“ tuturor celor care asistaseră la riturile sacre, s-au orientat în direcția ultramundă și s-au transformat tot mai mult într-un cult universalist complet desprins de istoria Atenei.

Oracolele. O formă de cult tipic grecească este, în sfîrșit, cea reprezentată de oracole. Și acestea, ca oricare altă formă de DIVINAȚIE*, erau puse sub tutela lui Apollon. Ca toată mantica grecească, ele aveau funcția de indicare a căilor și modurilor necesare pentru a readuce între limitele „normei“ episoade critice circumscrise și localizate care se sustrăgeau modelelor normative obișnuite. Pentru atari motive, aceste culte aveau un caracter în general local, chiar dacă uneori faima lor trecea dincolo de hotarele teritoriale. Oracolul cel mai ilustru era acela al lui Apollon de la Delfi, dar o mare faimă avea și acela al lui Zeus de la Dodona și tot oraculare erau cultele a nume-

roși eroi. La funcția generală orientativă a manticii, circumscrisă la situații particulare de criză, se aliniază și iatromantica², aceasta aflându-și modelul desăvârșit în oracolul cu incubatie³ al lui Asclepios, de la Epidaur. Boala, de altfel, nu mai puțin decît alte împrejurări critice, era resimțită ca o alterare a ordinii cosmice produsă de o abatere de la sistemul de norme tradițional, din cauza căreia omul era scos din starea sa firească de puritate. Oracolul devenea atunci un instrument care, printr-o purificare preliminară, îl readucea pe consultant în starea sa originală, deschizînd spațiul uman la intervenția divinității.

5. *Religia cetății*

Atunci cînd se afirmă cetățile, privilegiile aristocrației sînt treptat abolite iar noțiunea de „cetățean“ pare aproape să prevaleze asupra identității comune etnice și culturale, gata totuși să-și facă din nou apariția în momente de conflict cu lumea barbarilor, reprezentată de Persia. Se creează atunci o nouă legătură cu teritoriul, care depășește legătura de familie. De aceea, și lumea zeilor și a eroilor suportă o alunecare în sens civic și politic. Zeii sînt introduși în cetate și se integrează, împărțind cu ceilalți cetățeni spațiul urban. *Panteonul*, în unitatea sa complexă reproducea unicitatea spațiului urban, realizînd nevoia de unitate a societății. Dimensiunea individului coincidea atunci cu aceea a cetății, în care el recunoștea singura resursă în măsură să răspundă nevoilor lui. La rîndul lor, diviziunile și articulațiile cetății, înseși ierarhiile ei se reflectau în specializarea și în ierarhiile puterilor din lumea divină, de care erau legitimate. Fiecare divinitate opera în sfere de competență precise, unde își afla propria limită și unde fiecare în parte constituia o limită pentru acțiunile celorlalți zei. Drept urmare fiecare situație sau împrejurare socialmente importantă nu era niciodată lăsată în stăpînirea unei singure divinități. Dacă celebrarea cultelor contribuia la cimentarea unității corpului social, cetatea, zeii odată integrați în țesătura civică, se propunea drept unica mediatoare între lumea divină și lumea umană. Celebrarea periodică a cultului și a sărbătorilor, calendarul însuși, pînă și ortodoxia povestirilor mitice erau puse sub controlul cetății, care își exercita puterea cu ajutorul magistraților.

Fiecare cetate se bucura de propria autonomie politică și religioasă, cu care se mîndrea, avea un calendar și sărbători proprii, propria divinitate tutelară, culte proprii. Totuși numele sărbătorilor coincideau adesea, zeii erau

² Sau divinația medicală. Consultantul se adresa oracolului pentru a afla un răspuns la tulburările sale fizice.

³ Numit astfel deoarece consultantul își petrecea noaptea în templu și primea în somn vizita sau mesajul zeului.

mereu aceiași și fiecare cetate își trimitea delegația sa pentru a asista la manifestările religioase mai importante ale celorlalte. În felul acesta se păstrase caracterul originar etnic al religiei grecești, pe care totuși autonomia religioasă a diferitelor centre urbane o orienta din ce în ce mai mult în sensul civic. Magistratii se îngrijeau de organizarea sărbătorilor periodice, de celebrarea cultelor și le prezidau. Complexul și articulatul sistem cultural devenea astfel un instrument pentru consolidarea unității civice a cetățenilor și era expresia acesteia, cu consecința că fiecare celebrare devenea publică. Riturile tindeau să-și piardă orice eventuală autonomie, de care la origine trebuie probabil să se fi bucurat înăuntrul anumitor culte gentiliice, așa cum autonome erau probabil înseși concursurile de tragedie și *MISTERIILE** la Atena, unde teatrul s-a transformat pînă la asumarea funcției de a reînnoi și de a confirma identitatea civică a cetățenilor. În spațiul scenic, într-adevăr, era limitată criza introdusă în mod provizoriu și periodic în inima cetății prin reprezentarea dramelor familiilor eroice (par. 2), irepetabile în prezent și exilate în timpul mitic. În fața acelor întâmplări cu nelegiuiri și cu moarte, se înălța ordinea spațiului civic, înăuntrul căruia cetățeanul afla răspunsurile la nevoile sale.

În orizontul acesta, rolul sacerdotului nu este niciodată, sau aproape niciodată, o alegere de viață, ci mai degrabă o sarcină publică. Sacerdotul este în general un funcționar al statului ales sau numit de cetățeni. El se înfățișează ca garant al raporturilor dintre comunitatea umană și lumea zeilor; iar dacă prezidează sacrificii publice, nu el e executorul lor material.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BRELICH A., 1958, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
 BRELICH A., 1969, *Paides e Parthenoi*, Roma.
 BRELICH A., 1985, *I Greci e gli dei*, Napoli.
 BRULÉ P., 1987, *La fille d'Athènes*, Paris.
 BURKERT W., 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
 CALAME C., 1992, *La festa*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 29–54.
 CHIRASSI COLOMBO I., 1983, *La religione în Grecia*, Roma-Bari.
 DEUBNER L., 1932, *Attische Feste*, Berlin.
 FONTENROSE J., 1978, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations With a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London.
 GERNET L.,–BOULANGER A., 1932, *Le génie grec dans la religion*, Paris (1970).
 KERÉNYI K., 1951, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich.

- LÉVÊQUE P., 1995, *Religion et culture*, în P. Briant–P. Lévêque, *Le monde grec aux temps classiques*, Paris, pp. 353–435.
- LORAX N., 1981, *Les enfants d'Athéna*, Paris.
- MUSTI D. (ed.), 1984, *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari.
- NILSSON M.P., 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig (Stuttgart 1957).
- NILSSON M.P., 1967³, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München.
- PARKE H.–WORMELL D., 1956, *The Delphic Oracle*, 2 vol. Oxford.
- PARKE H., 1967, *The Oracles of Zeus: Dodona Olympia Ammon*, Oxford.
- PARKE H., 1977, *Festivals of the Athenians*, London.
- PETTAZZONI R., 1924, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna.
- PETTAZZONI R., 1953, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino.
- ROUX G., 1976, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris.
- SABBATUCCI D., 1965, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (1979²).
- SABBATUCCI D., 1979, *Religione tradizionale ed esigenze esoteriche*, în *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milano, pp. 569–617.
- SCARPI P., 1994, *Le religioni preelleniche di Creta e Micene e La religione greca*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 265–281 și 283–330.
- SFAMENI GASPARRO G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- VERNANT J.-P., 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris [trad. rom., Symposium, 1995].
- VERNANT J.-P., 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1995].
- VERNANT J.-P. (ed.), 1991, *L'homme grec*, Paris [trad. rom., Polirom, 2001].
- WINKLER J.J.–ZEITLIN F.I. (ed.), 1991, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, N.J.
- ZUNINO M.L., 1992, *Il sacerdote greco*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 85–100.

STUDII

- BIANCHI U., 1976, *The Greek Mysteries (Iconography of Religion, XVII/3)*, Leiden.
- BIANCHI U., 1992, *Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 259–281.
- BLOCH R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.
- BURKERT W., 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York.
- BURKERT W., 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- BURKERT W., 1987, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.-London).
- CHIRASSI COLOMBO I., 1992, *Il sacro nello spazio politico: miti di origine, riti di integrazione*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 217–232.

- DETIENNE M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris [trad. rom., Symposion, 1997].
- DODDS E.R., 1958, *The Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].
- DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Roma.
- FLACELIÈRE R., 1961, *Devins et oracles grecs*, Paris.
- GRAF F., 1985, *Griechische Mythologie*, München-Zürich.
- GROTTANELLI C.-PARISE N.F. (ed.), 1988, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari.
- KIRK G.S., 1974, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth.
- MASSENZIO M., 1970, *Cultura e crisi permanente: la „xenia“ dionisiaca*, Roma.
- MASSENZIO M., 1995, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma.
- MONTANARI E., 1981², *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
- MYLONAS G.E., 1961 (1962), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, N.J.
- NILSSON M.P. 1951, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund.
- SABBATUCCI D., 1978, *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
- SABBATUCCI D., 1992, *Rito e sacrificio*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 14–28.
- SCARPI P., 1984, *Il picchio e il condice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padova.
- SCAPI P., 1992, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia.
- VERNANT J.-P.-DETIENNE M. (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- VERNANT J.-P.-VIDAL-NAQUET P., 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
- VIDAL-NAQUET P., 1983, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris [trad. rom., Editura Eminescu, 1985].

Celții și germanii

1. O premisă

Celtice și germanice erau populațiile cu care avea să se confrunte Roma în marșul ei de expansiune către centrul Europei. Din punct de vedere lingvistic ele desemnează două ramuri disincte ale indoeuropenei (cap. IV, 3); din punctul de vedere al ponderii lor în istoria europeană ele sînt posterioare afirmării Romei, dar din punct de vedere cronologic sînt cel puțin contemporane. Caracteristicile și morfologia culturală a acestor popoare făceau totuși ca ele să fie considerate barbare și „semiprimitive“ deja de către romanii înșiși, iar acest lucru ne îndeamnă să acordăm realității lor religioase înțîietate față de capitolul dedicat Romei antice. Despre alte populații ivite din trunchiul indoeuropean și răspîndite pe teritoriul european, ca SLAVII ȘI BALTICII*, lipsește documentația sistematică anterioară expansiunii creștinismului.

2. Celții

Scurtă prezentare istorică. Cam pe la începutul mileniului I î.C. celții și-au făcut apariția în aria ce se întinde între Marea Nordului, Rin, Munții Alpi și Dunăre. Răspîndirea lor maximă se situează între sfîrșitul secolului al VI-lea și secolul al IV-lea î.C.: prin Franța au ajuns în Spania și Portugalia; s-au stabilit în insulele britanice și în Irlanda; în Italia au ocupat Valea Padului și au coborît în Puglia și în Sicilia; au pătruns în Grecia, unde au devastat sanctuarul din Delfi în anul 279 î.C., și în Asia Mică. Pentru autorii greci, galații erau mai ales celții din Anatolia; pentru romani, celții erau locuitorii din Galia cisalpină, de dincoace de Alpi, iar galii ocupanții Galiei transalpine, de dincolo de Alpi, dar galii erau tot pentru romani aceia care sub comanda lui Brennus au ocupat Roma în anul 390 î.C., pentru că probabil cunoșteau trecătorile dinspre Transalpina spre Italia, călăuziți de Bellovesus.

În expansiunea lor ei au dat viață unor grupuri etnice cu forme culturale proprii, în care deseori se pot recunoaște trăsăturile comune ca și apor-

turile civilizației romane și ulterior ale creștinismului. Diferitele etnii celtice foloseau scrierea mai ales în scopuri practice¹, pentru dedicațiile către divinități, pentru inscripțiile funerare sau pentru a indica delimitări ale hotarelor. Celtiberii elaboraseră un alfabet propriu și la fel irlandezii, care se slujeau de o scriere epigrafică, numită ogamică², inventată de un prea puțin precizat Ogma, al cărui nume este de altfel în perfectă rezonanță cu zeul galic Ogmios. Britanii la rîndul lor adoptaseră alfabetul latin după ciocnirea cu romanii; leponzii se serveau de alfabetul etrusc, în timp ce galii îl foloseau atît pe cel grec cît și pe cel latin. Dar potrivit lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) patrimoniul lor cultural, administrat de druizi, era transmis pe cale orală în formă poetică.

SLAVII ȘI BALTICII

Înainte de răspîndirea creștinismului slavii nu par să fi cunoscut scrierea. Din punct de vedere lingvistic ei prezintă numeroase afinități cu limba iranică, dar etnogeneza lor rămîne obscură. *Panteonul* (POLITEISMUL*), a cărui reconstituire în sensul trifuncționalismului indoeuropean (cap. IV, 3) e problematică, pare dominat de *Perunu*, „făcătorul de fulgere“, care împreună cu *Velesu* (sau *Volosu*), un fel de „Stăpîn al animalelor“, este chezașul jurămintelor și amîndoi pot fi trecuți la funcția I din ideologia tripartită a indoeuropenilor. În funcția războinică pare în schimb a se încadra zeul *Triglav*, Tricefalul, înfățișat de un idol cu trei capete de argint la Stettin, unde pare să se fi limitat cultul. În sfîrșit, la funcția a III-a ar trebui repartizat zeul *Svantovitu*, cu clare conotații agrare, a cărui figură a fost poate contaminată de cultul lui San Vito. Se poate stabili o paralelă între obiceiul bulgarilor de pe Volga de a arde împreună cu cadavrul unui șef nu numai obiectele și animalele din proprietatea sa ci chiar și pe soția sa, îmbrăcată cu *sati*-ul indian, care obliga pe văduva unui prinț sau a unui bărbat de rang înalt să se jertfească pe rug alături de soțul defunct.

Reconstituirea religiei balticilor nu pune mai puține probleme. Poate deja cunoscuți lui Herodot, ei au lăsat o mare cantitate de cîntece tradiționale, în care există urme ale unei vechi mitologii, grație cărora se pot face palide tentative de reconstituire. Ei sînt ultimii care au fost creștinați; la sfîrșitul secolului al XVI-lea în unele arii baltice încă se practica religia tradițională. *Panteonul* pare dominat de figuri feminine, care guvernează sfera agrară și a fertilității, ca zeița albină *Austeja* sau ca *Žemyna*, pămîntul, a cărei prezență pare orientată către funcția a III-a din ideologia tripartită a indoeuropenilor, mai degrabă decît spre o presupusă religie „matriarhală“ pre-indoeuro-

¹ Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) afirmă că se foloseau de scris pentru toate „treburile lor publice sau private“.

² Cunoscută de pe un număr redus de inscripții cu caracter funerar sau destinate să indice hotare, potrivit tradiției irlandeze această scriere era folosită și în formule magice.

peană. Urme indoeuropene au fost recunoscute în lituanul *Dievas* (letonul *Dievs*) etimologic înrudit cu vedicul *Dyauh*, indicînd cerul diurn și solar și care poate fi trecut la funcția I din ideologia tripartită. La funcția a II-a vor fi apoi repartizate *Menes(i)s*, divinizare a lunii, și *Perkunas*, a fulgerului.

Celții au întruchipat ideea de brutalitate și de barbarie pentru greci și, mai cu seamă, pentru romani, care se îngrozeau în fața obiceiului celt, amintit de Strabon (IV 4.5 [C 197-98]), de a tăia capetele dușmanilor învinși în bătălie, de a le fixa de streșinile caselor, de a le unge cu ulei și de a le arăta cu mîndrie musafirilor lor. Probabil că acest obicei se potrivea cu doctrina TRANSMIGRĂRII SUFLETELOR*, pentru că, dacă sufletul își avea sălașul în creier, a-i lua capul dușmanului echivala cu a-i opri metensomatoza. Un alt motiv de oroare pentru greci și romani era sacrificiul uman, al cărui oficiant era druidul. Nu totdeauna practicat în formă univocă de toate etniile celtice, scopul său era acela de a-i îndupleca pe zei pentru o moarte sau pentru a ieși dintr-o situație dificilă, cum ar fi o boală, un război, o primejdie. Unele etnii, spune Caesar, obișnuiau să ardă de vii pe cei vinovați de diferite delictе în mari cuști de răchită de formă umană.

Dacă sursele medievale par condiționate de presiunea exercitată de creștinism în efortul său evanghelizator, în absența unor documente directe³, mărturiile autorilor greci și latini se arată la rîndul lor a fi nu doar contaminate de ideea barbariei, pe care imaginarul greco-roman o atribuia celților, ci și de o prejudecată etnocentrică (ETNOCENTRISM*) pe care a creat-o despre acel univers barbar o anumită „interpretare“ (*interpretatio graeca, interpretatio romana*). Cu alte cuvinte, grecii și romanii traduceau în termenii propriei lor culturi lumea „altor“ popoare cu care intrau în contact.

Panteonul celtic. Ca efect al acestei interpretări, ființele supraomenești ale celților aveau să fie identificate cu divinitățile *panteonului* roman. Aceasta este perspectiva din care Caesar (*De Bello Gallico* VI 17) afirmă cum că galii l-ar fi așezat în vîrful *panteonului* lor pe Mercur, „născocitorul tuturor artelor, călăuza drumurilor și a călătoriilor“, înzestrat cu puterea de „a facilita cîștigurile și comerțul“. Urmau, în subordine, Apollon, căruia i se atribuisese funcția de „a alunga bolile“, Minerva, căreia îi revenea sarcina de „a propovădui principiile (*initia*) operelor și artelor“, Iov, care avea „puterea (*imperium*) asupra zeilor celești“, și, în sfîrșit, Marte, care „conducea războiul“ și căruia îi închinău prada de război și îi sacrificau vitele capturate. Schema ierarhică oferită de Caesar, din păcate fără teonimele corespunzătoare celtice,

³ Inscriptiile, chiar și atunci cînd sînt bilingve, nu aduc lumină și sînt probabil opera straturilor romanizate ale populației.

pune cel puțin trei categorii de probleme. În primul rând acesta pare o calchiere a *panteonului* roman și acest lucru poate să depindă de probabila condiționare exercitată de modelul greco-roman (*interpretatio romana*). La un al doilea nivel însă, această structură dezvăluie inversări față de *panteonul* roman, întrucât Joe ocupă locul al patrulea în ierarhia divină, rămânând totuși zeu al funcției I ca titular al suveranității. În această perspectivă, toată schema trifuncțională pare de-a dreptul răsturnată, cu Mercur, în mod evident zeu din funcția a III-a, așezat în vîrf, și cu introducerea Minervei, care poate este o inovație chiar dacă ea poate fi situată, prin conotațiile sale, în limitele funcției a III-a, și cu probabila devalorizare a lui Joe, prea puțin documentată din inscripții. Se pune prin urmare problema dacă celții, sau numai galii, vor fi reelaborat structura teologică a ideologiei tripartite a indoeuropeenilor. Acest lucru duce direct la o a treia categorie de întrebări și anume dacă această schemă constituie un nucleu fix al tuturor celților sau numai al galilor și dacă, în sfîrșit, s-ar putea proba existența unui panteon panceltic.

Întrucît interpretarea romană nu este întotdeauna coerentă în identificarea divinităților galice cu cele romane, e destul de dificil să se dea un răspuns la asemenea întrebări. Inscripțiile, ce par să confirme ierarhia cezariană, dacă însoțesc numele roman acordat divinităților galice cu un epitet ce trebuie luat ca teonim local, aplică totodată același epitet cînd unei figuri divine, cînd alteia, sau același nume divin e caracterizat prin epitete diferite, ce par orientate să desemneze diferite sfere de competență, ca Apollon, care în Galia devine Atepomaros, „cu mulți cai“, Grannus, „caldul“, „fierbintele“, Viro-tutis, „tămăduitorul“, Belenus, „strălucitorul“, Moponos, „băiatul“. Ca pentru a confirma aceste incoerențe intervin comentatorii antici⁴ ai unor versuri din *Pharsalia* de Lucan (I, 444-446), în care apar trei divinități galice, Teutates, Esus și Taranis, care mai întîi îl interpretează pe Teutates ca Mercur și pe Esus ca pe Marte, dar imediat după aceea răstoarnă lectura și Teutates devine Marte în timp ce Esus se transformă în Mercur. Astăzi, în schimb, Teutates (Toutatis) pare interpretabil ca „omul tribului“ sau „omul din nord“, în timp ce Esus ar putea fi un simplu epitet, echivalent al latinescului *Optimus*, care însoțea pe Joe (cap. VII, 2); în sfîrșit, Taranis⁵, prin comparație cu galicul și bretonul *taranu*, tunet, este interpretat ca divinitate uranică, echivalent cu Joe tunătorul roman. Este aproape imposibil în schimb să se identifice tatăl Dite din care, după Caesar (*De Bello Gallico* VI 18), galii afirmă că se trag. Chiar dacă din acest motiv ei și-ar fi calculat timpul pe baza ciclului lunar, ca de altfel și Roma, acest lucru nu e suficient pentru a-l identifica pe tatăl Dite cu Taranis galic, făcîndu-l să devină un omolog al lui Joe.

⁴ *Scholia Bernensia*.

⁵ Identificat de romani cu *Dis Pater*, tatăl Dite, Stăpînul Infernului, sau cu Joe.

Însă, în ipoteza unui *panteon* panceltic, unii înclină pentru o identificare, de altfel discutabilă, cu zeul Donn, „întunecatul“, figură minoră al cărei sălaș e situat în largul coastelor irlandeze, într-un loc unde toți morții trebuie să ajungă.

Incertitudinea creată de imperfecta suprapunere dintre divinitățile galice și cele romane se reflectă în iconografie, care în general este o adaptare a modelelor greco-romane. Mercur, înfățișat potrivit canoanelor iconologice ale artei greco-romane, apare însă însoțit și de un șarpe cu cap de berbec sau de o zeiță nudă, cu numele de Rosmerta sau Maia, „strângătoarea“, „cea care face provizii“, sau e înfățișat ca un bătrîn bărbos, cu haină galică și cu baston, după un model ce-l evocă pe zeul germanic Odin.

Apoi documentele epigrafice dau întotdeauna impresia că și cultele, și *panteonul* însuși ar avea dimensiuni locale. O zeiță Tricoria era fără îndoială legată de tribul tricorilor iar în Irlanda se jura pe zeii tribului. Caracter local și sectorial trebuie să fi avut Mamele (*Matronae*), care, în calitate de colectivitate culturală, întruchipau însăși funcția maternității, răspîndite cam în toată aria galică, în Britania și în zonele de graniță cu germanii. Existau de fapt *Matronae* ale unei regiuni, ale unui teritoriu, ale unui trib, ale unei familii. De la ele se aștepta o intervenție gratuită și spontană, și asta explică poate marea răspîndire a cultului lor, mai ales dacă se face legătura cu afirmarea puterii romane în Galia.

Nu mai puțin problematice sînt raporturile și identificarea divinităților galice cu cele ale lumii insulare, atestate în mare măsură de documente medievale. Cîte un teonim e furnizat de inscripțiile britanice, unde apare o Brigantia, poate avînd legătură cu irlandeza Brigit, „înaltă“, „nobilă“ dar și „autoritate“, și Nodonte (*Nodons, Nodens*), la rîndul său în relație cu irlandezul Nuadu, „distribuitorul“. Urme ale tradiției precreștine în insulele britanice se păstrează într-o culegere de povestiri, destul de compozită, alcătuită în Anglia cam prin secolul al XI-lea d.C. și intitulată *Cele patru ramuri ale Mabinogion-ului*, dar nu există nimic în ea care să permită reconstituirea unui *panteon*. Personajele se caracterizează ca ființe de excepție și avînd trăsături eroice, așa încît e greu de spus dacă e vorba de divinități „decăzute“ sau de eroi. De aceeași factură este documentația relativă la Irlanda, chiar dacă mai abundentă. Două texte, *Cartea cuceririi Irlandei* și *Bătălia de la Moytura*, ambele probabil din secolul al XII-lea, totuși povestind cea mai veche istorie a Irlandei, conțin în mod aproape cert o tradiție mitică precreștină. Probabil că una dintre figurile acestei epopei, Dagda, „zeul cel bun“, ascunde o formă de divinitate antică. În celelalte cazuri însă, configurația specific eroică a personajelor ne împiedică să schițăm un posibil *panteon*, cel puțin în liniile sale esențiale și astfel să definim în mod sistematic un univers divin panceltic. În sensul acesta, numai numele lui Lug, unul

dintre principalii protagoniști ai *Bătăliei de la Moytura*, sub călăuzirea căruia trupele lui Nuadu cuceresc Irlanda, pare să străbată întregul univers celtic, din Irlanda pînă în Anglia și Galia⁶. Lug este cel ce stăpînește „toate artele“, după cum afirmă el însuși pentru a fi acceptat la curtea regelui din Tara, iar unul din epitetele sale era Samildanach, „maestru al oricărei arte“. Înrudită ca funcție și din punct de vedere etimologic identică este figura galeză a lui Lleu, care poartă și epitetul de Llaw Gyffes, „cu mîna dibace“. În sfîrșit, mai este Lugus, o divinitate din Galia, sau poate mai exact o ființă extraumană, în care probabil că se concentrează o pluralitate de funcții declarate pentru Lug, și nu e de exclus posibilitatea ca Mercur al galiilor, „născocitorul tuturor artelor“ despre care vorbește Caesar, să ascundă această figură, singura în mod sigur panceltică, obiect de cult și în calitate de colectivitate nedeterminată formată din pluralul *Lugoues*. Lug, în sfîrșit, mai apare în *Lugnasad*, nume al uneia dintre cele patru principale SĂRBĂTORI ALE CELȚILOR* din tradiția irlandeză.

SĂRBĂTORILE CELȚILOR

Galii elaboraseră un calendar, a cărui versiune în limba galică a fost descoperită la Cologny în 1897. Din Irlanda provin însă indicațiile cele mai complete. Ciclul festiv celtic cunoștea patruzeci de sărbători; două împărțeau anul în două părți.

Samain: cădea pe 1 noiembrie și inaugura „jumătatea întunecată“ a anului. Numele ei înseamnă „reuniune“ și indică sfîrșitul verii. Era un fel de Mare Sărbătoare sau Sărbătoarea Anului Nou, în cursul căreia morții năvăleau în lumea aceasta. Era pusă sub jurisdicția druizilor.

Beltane: cădea pe 1 mai și inaugura „jumătatea luminoasă“ a anului. Numele ei înseamnă „focul lui Bel“, de pus în legătură cu Belenus-Apollon. Era o sărbătoare a focului și era sărbătoarea druizilor, care aprindeau două ruguri mari printre care mînau vitele.

Alte două sărbători împărțeau ulterior anul, completînd marcarea timpului și probabil definind ciclul anotimpurilor.

Lugnasad: cădea pe 1 august. Numele înseamnă „adunarea lui Lug“. Era o sărbătoare a regalității, sau poate mai corect a „șefului“, în calitate sa de distribuitor al bogățiilor. Prin ea se celebra seceratul și fertilitatea pămîntului. În Galia, celebrată în aceeași zi, ea purta numele de „adunarea galiilor“. Augustus, care a intuit însemnătatea ei, i-a asociat cultul imperial.

Imbloc: celebrată la 1 februarie, era o sărbătoare a purificării; avea poate o dimensiune culturală inferioară față de celelalte trei, cu toate acestea, prin

⁶ Numeroase toponime par a fi alcătuite după numele Lug, cum ar fi Lyon, în Franța (*Lugdunum*), sau Carlisle, în Anglia (*Luguvallum*), dar și Leyda, în Olanda.

funcția ei și prin situarea ei în calendar, e imposibil să nu evoce rolul acordat lunii februarie la Roma, unde era „luna purificării“. În perioada creștină, la această sărbătoare prezida Sfânta Brigitta.

Reconstituirea unui *panteon* celtic (POLITEISM*), format din divinități personale și funcționale, rămîne așadar problematică. Imaginea care se deduce e mai degrabă aceea a unui univers extrauman dinamic și fluid, care se îndreaptă spre o structură sistematică, fără a o realiza pe deplin. Nu e deloc exclusă posibilitatea ca Lug să fi fost un erou cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), asupra căruia și-a exercitat influența modelul politeist roman. Dar dacă Lug era un „erou cultural“ interpretat ca divinitate iar Mercur poate foarte bine să fi fost traducerea; dacă obscurul Cernunnos, deși reprezentat cu însușiri divine, întrucît era înconjurat de animale și el însuși era înfățișat cu coarne, poate ascundea un străvechi „Stăpîn al animalelor“; iarăși dacă tradiția insulară e ocultată de o epopee eroică, din care, de altfel, par să transpară posibile figuri divine, ca Nuadu sau Dagda, rămîne în orice caz problematică lectura altor ființe.

Druidismul. Druizii erau o elită intelectuală în mîinile căreia erau concentrate fundamentul religios al celților și ceea ce în mod oarecum generic se poate numi „sacerdoțiu“. Răspîndiți în toate comunitățile celtice, ei erau un fel de punte de legătură între acestea, dacă efectiv se mișcau din orice parte a lumii celtice pentru a participa la întâlniri periodice anuale. Organizați într-un fel de castă, peste care domina druidul care se bucura de cea mai mare autoritate, ei erau depozitarii științei tradiționale, pe care o păzeau cu strășnicie. Formarea lor avea o durată îndelungată și, după spusele lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 13-14), se putea prelungi și pînă la douăzeci de ani. Bazată pe învățarea pe dinafară a unor lungi secvențe de versuri, parte din acest învățămînt avea un caracter elitar și era transmis pe cale orală, îndeosebi partea relativă la disciplina sacerdotală, pentru a se evita ca aceasta să ajungă la cunoștința poporului. Centrul de iradiere în mod tradițional recunoscut era Britania care încă din epoca lui Caesar era considerată sediul cel mai prestigios al științei druidice. Aceasta avea un cîmp de aplicație foarte vast, care se întindea de la astrologie la cosmologie și la teologie, de la practicile cultului la executarea sacrificiilor publice și private, la DIVINAȚIE*, la aplicarea justiției, la iatrică, la transmiterea tradiției mitice și eroice, pînă la celebrarea evenimentelor mai importante și a isprăvilor șefilor.

Probabil că și destinul ultim al omului (TRANSMIGRAȚIA SUFLETELOR*) făcea parte din competențele druizilor, care exercitau un control asupra întregii societăți celtice. Fără a intra în concurență cu puterea șefilor, la dreapta cărora ședeau, ei le călăuzeau acțiunea și le inspirau și le ratificau alegerea. Înțelepciunea lor impunea de asemeni ca ei să vorbească întotdeauna primii.

TRANSMIGRAȚIA SUFLETELOR

Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) afirmă că învățătura druizilor îmbrățișa de asemenea doctrina transmigrației sufletelor dintr-un trup în altul după moarte (*metensomatoza*) și că aceasta avea drept scop să elimine spaima de moarte și să sporească vitejia. Avînd o asemenea finalitate, e oarecum improbabil ca doctrina aceasta să fi fost importată din Italia meridională și împrumutată din pitagorism, după cum s-ar părea că trebuie să deducem din Diodor din Sicilia (V 28.6). Totuși Diodor se mărginește la a afirma că printre gali „este la mare cinste doctrina lui Pitagora, pentru că ei susțin că sufletele oamenilor sînt nemuritoare și că după un anumit număr de ani acestea încep o nouă viață intrînd în alt trup“. În cazul acesta „doctrina lui Pitagora“ nu este altceva decît o interpretare grecească care traduce în termeni grecești o concepție a unui popor „diferit“. În ceea ce-l privește pe Caesar (sau poate chiar mărturia lui), foarte probabil că el temperează și adaptează la cel mai cunoscut model pitagoreic *metensomatoza* galică, făcînd-o mai acceptabilă pentru publicul roman. La rîndul lor, admițînd că sînt autentice, două mici poeme galeze ce propun o doctrină în care *metensomatoza* capătă caracteristici de-a dreptul cosmice acolo unde afirmă „am fost un somon albastru, am fost un cîine, un cerb, un căprior, un trunchi de copac...“ sau chiar „am îmbrăcat numeroase forme înainte de a fi liber...“, ar trebui, în cazul că s-ar dori recunoașterea influenței pitagoreice pentru *metensomatoza* galică, să-l presupună pe Empedocle, care spusese „într-o vreme am fost un băiat și o fată, un copăcel, o pasăre și un pește de mare acoperit cu solzi“: ceea ce este cel puțin improbabil. Este vorba în chip mai verosimil de stări și trepte ale ființei, pe care interpretarea greacă și romană a redus-o și a asimilat-o pitagorismului. Oricare i-ar fi fost originea, această doctrină nu a exclus totuși și nu a subsituit niciodată o viziune a lumii de apoi, considerată a fi cel mult un loc fără o localizare precisă și a cărei reconstituire e posibilă exclusiv prin intermediul ciclurilor de *imrama* (călătorii), povestiri despre călătorii și aventuri, redactate oricum ulterior secolului al IX-lea, al căror protagonist, străbătînd un lung și extenuant itinerar, ajunge în niște insule fantastice, dominate de absența timpului și unde domnește tinerețea eternă.

Această putere nu a scăpat atenției Romei, care în procesul de romanizare a Galiei a impus mai întîi abjurarea „religiei druidice“ de către gali care voiau să devină cetățeni romani și ulterior, printr-un decret emis de senat, expulzarea druizilor și a tămăduitorilor.

Alături de druizi, tradiția clasică îi așază pe barzi și pe poeții care profesesc – *vates* (cf. cele trei forme irlandeze *druí*, *bardd* sau *file* [plural *filid*], și *fáith*; Strabon, IV 4.4 [C 197]). Cei trei termeni indică poate mereu aceeași figură sacerdotală, înțeleasă în expresiile sale funcționale de sacerdot, poet, istoric, jurist etc. În această perspectivă bardul nu ar fi altceva decît druidul

în momentul în care, prin intermediul muzicii și poeziei, celebrează faptele eroice. La rîndul său „vate“ (lat. *vates*), din punct de vedere etimologic legat de germanul *Wut*, „avînt“, de anglosaxonul *wôth*, „cîntec“, de goticul *wôds*, „posedat“, de irlandezul *faith*, „chiar „poet“, cu vechiul scandinav *ôdhr*, de care se leagă însuși numele zeului germanic Odin (EDDA*), nu ar fi altceva decît druidul luat în momentul în care „enunță“ voința divină, vorbește, adică, inspirat în timpul unui rit divinătoriu. Este însă de asemenea posibil ca druizii, barzii și poeții-profeți să reprezinte trei trepte ale unei ierarhii sacerdotale, în vîrfurile căreia se află druidul. Chiar și *filid*, barzii, se pare că la origine ar fi avut funcții divinatorii; și toți făceau parte din clasa sacerdotală.

După afirmarea Romei și, ulterior, a creștinismului, druizii, începînd de la sfîrșitul secolului I d.C. dispar în mod oficial din Galia; din Irlanda după secolul al V-lea. Tolați, supraviețuiesc exclusiv în veșmintele bardului care cîntă faptele de vitejie ale eroilor.

Moștenirea indoeuropeană. Druizii, „cei ce posedă foarte multă știință“ după o probabilă etimologie, specialiști ai „sacrului“, deținători ai oricărei forme de cunoaștere, fără a se afla în slujba unei anumite divinități, așa ca pontificii de la Roma (cap. VII, 4) și ca brahmanii din India (cap. XV), traduceau pe plan uman sfera sacralității, a cărei însoțitoare era regalitatea. Dar desigur aceasta din urmă, la celți și mai ales la gali, se pare că trebuie înțeleasă mai degrabă ca o *chefferie* (cap. IV, 3), totuși cu relevante caracteristici sacrale. La gali șeful pare să se prezinte cu precădere ca un conducător militar și politic, puterea sa trebuie să se fi bazat pe prestigiu și pe autoritate. Totuși între grupurile din Britania și din Irlanda, sacralitatea lui e pusă în evidență de practicarea probabilă a unei hierogamii (cap. II, 2), tradusă sub forma unei împerecheri cu o iapă mai apoi sacrificată, care preceda consacrarea lui definitivă. O sacralitate care se exprima în funcția de garantare față de trib a bunăstării în toate formele ei. Descriind societatea galică, Caesar (*De Bello Gallico* VI 13-15) îi așeza pe războinici alături de druizi, în vîrfurile scării sociale, pe cînd „poporul“ (*plebes*) era alungat pe treapta cea mai de jos, socotit de aceeași condiție cu sclavii, cumva în conformitate cu ideologia tripartită.

Dacă, alături de faptul lingvistic indiscutabil, acestea sînt urme care confirmă originea indoeuropeană a celților, rămîne în orice caz problematic de explicat modul cum au tradus ei moștenirea indoeuropeană în organizarea eventualului lor *panteon*. Această moștenire își află confirmarea în anumite caracteristici ale personajelor mitice și legendare. Nuadu, suveranul mitic din tradiția irlandeză, era întruchiparea regalității dar și a războinicului. El purta epitetul de *aigetlam*, „cu mîna de argint“, deoarece își pierduse o mîna în prima bătălie de la Moytura și prin acest fapt se poate înrudi cu romanul

Mucius Scaevola, stîngaciul, care și-a ars deasupra unui vas cu jăratîc mîna dreaptă deoarece nu reușise să-l ucidă pe regele etrusc Porsenna, dar și cu zeul germanic Týr, care și-a pierdut mîna între fălcile lupului Fenrir. Chiar și irlandezul Dagda, „zeul cel bun“, fie prin etimologie (**dago-devos*), fie datorită funcțiilor sale, care îl obligă să prezideze înțelegerile, elementele naturale și timpul, poate să trimită la substratul indoeuropean. Aceluiași substrat îi aparține de asemenea irlandeza Brigit (Brigantia în Britania), transformată, printr-un proces de creștinare, în Sfînta Brigita, care a fost invocată chiar și ca „Maica Domnului Isus“. Hagiografia acestei sfînte, transmisă doar de documente oarecum tîrzii, păstrează elemente ce pot conduce, potrivit cecetărilor, la substratul indoeuropean. Ea se naște într-adevăr în zori, adusă pe lume în pragul casei, între întunericul din interior și lumina soarelui, drept care ar putea fi identificată cu „Aurora“, care în *panteonul* grec este Eos, Ușăs în cel al Indiei antice. Și tocmai în textele vedice Aurora poartă epitetul de *brhatī*, atunci cînd nu e înlocuită de acesta, corespondent etimologic al irlandezului Brigit. Chiar și *Matronae*, Mamele, pot fi o expresie a patrimoniului indoeuropean. Un număr neprecizat de „mame“ e de altfel cunoscut încă în India vedică, unde pămîntul este personificat ca mamă în Pṛthivī, invocată pentru obținerea bunăstării (*Atharvavedasamhita* 12.1) sau unde este frecventă „mama vetrei“ sau „mama pădurii“ (*Rgvedasamhitā* 10.146) sau chiar „mama fluviilor“, Sarasvatī. În Grecia, de altminteri, și Gaia și Demeter sînt „mame“.

Toate acestea contribuie fără îndoială la conturarea orizontului indoeuropean al culturii celtice. Cu toate acestea rămîne incertă organizarea unui eventual *panteon*, ca și posibilitatea de a extinde la alte etnii modelul galic prezentat de Caesar, chiar dacă s-ar admite identificarea lui Brigit, „mama artelor“, cu Minerva, care îi învață pe oameni „principiile operelor și artelor“, și a lui *Lugus*/Lug, „maestrul tuturor artelor“, cu Mercur, „născocitorul tuturor artelor“. Și e un model care nu pare a respecta ierarhia structurii tripartite indoeuropene, întrucît Joe, deși rămas în continuare un zeu din funcția I, e situat de Caesar după Mercur, Apollon și Marte. Acest lucru ne face să credem că celții, și îndeosebi galii, ar fi procedat la o prelucrare originală a patrimoniului tradițional, adaptîndu-l la propriile cerințe. Astfel Mercur-Lug, după ce că se află în afara schemei trifuncționale, prin caracteristicile sale de „erou cultural“ și ca figură catalizatoare a identității, în reconstituirea lui Caesar a devenit divinitatea principală a *panteonului*, fără ca pentru aceasta să fie sustras de la funcția economico-productivă guvernată de el. E posibil de asemenea să se întrevadă o moștenire a culturii indoeuropene în teama celților că cerul s-ar putea prăbuși peste capetele lor și poate că o rămășiță din această credință o regăsim într-o răzleață povestire mitică grecească ajun-

să la noi din Biblioteca lui Apolodor (*Epitome* 6, 18)⁷. În schimb tăierea capetelor, care ar putea fi atribuită unui substrat indoeuropean, dacă își află o paralelă în *opima spolia* romană⁸, cu greu pot fi expresia unui specific cultural, întrucât apare și în cadrul altor culturi neindoeuropene, cum ar fi civilizațiile andine (cap. IX, 4), sau la populația Mundurucù din Amazonia centrală, pentru care războiul avea scopul precis de a procura capete, care, după o tratare îndelungată și laborioasă, erau „atîrnate în casele oamenilor“. Nici măcar sacrificiul uman, care totuși a lăsat urme la Roma și în Grecia, unde este documentat pentru epoca miceniană (cap. V, 1), ca și în India⁹, nu poate fi considerat tipic indoeuropean, el fiind răspîndit, pentru lumea antică, în aria culturală feniciano-punică (cap. II, 5), și practicat pînă în secolul al XVI-lea de către civilizațiile amerindiene (cap. IX, 2).

3. Germanii

Scurtă prezentare istorică. Prin termenul germani este desemnat un ansamblu de populații de origine indoeuropeană, stabilite între Scandinavia de sud, peninsula Iutlanda, coasta sudică a Balticii și Europa centrală, între Rin, Alpi și Vistula. Originea lor urcă probabil pînă la întîlnirea dintre așa-numita „civilizație a megalitilor“ (cap. I, 5) și o nouă cultură, caracterizată de morminte individuale, de folosirea securii de luptă și de ceramica zisă cu „sforicele“¹⁰. Această întîlnire a provocat o fuziune care în secolul al XV-lea î.C. pare deja încheiată.

Înrudirea lingvistică singură nu justifică ideea unui sistem religios unitar al popoarelor germanice și numai utilizarea integrală a unor documente uneori externe „civilizației germanice“ și cu caracter sectorial ne poate apropia de o reconstituire a lumii germanice cu trăsăturile ei comune, cu particularitățile și cu deosebirile sale.

Deși cunoșteau scrierea¹¹, germanii nu au lăsat dări de seamă directe ale istoriei și ale civilizației lor. Informațiile sînt furnizate în primul rînd de

⁷ Podalirios, fiul lui Asclepios, este îndemnat de oracolul din Delfi să se stabilească într-o cetate unde nu ar fi avut nimic de păgubit dacă s-ar fi prăbușit bolta cerului.

⁸ Lat. „pradă bogată“, obicei roman care prevedea ca, după ce îl va fi ucis cu propriile mîini pe comandantul dușman, comandantul roman să-i taie capul și să ia ca pradă armele aceluia, aducîndu-l la Roma.

⁹ Unde e cunoscut sub forma *purușamedha*, probabil repetare rituală a sacrificiului mitic al Omului Primordial, Purușă, jertfit zeilor și din care a luat naștere universul (cap. XV, 4).

¹⁰ Ceramică decorată prin imprimarea unei sfori răsucite.

¹¹ Semnele acestei scrieri, aproape exclusiv epigrafică, erau numite *rune*. Alfabetul se numea *futhark*, după primele semne care îl compuneau, și precede introducerea alfabetului latin. Prin tradiția scandinavă erau de origine divină; din punct de vedere istoric

documentația transmisă de autorii greci și latini, ca Plutarh, Strabon sau Ammianus Marcellinus. Dar mai cu seamă Tacit este cel care a lăsat o lucrare, *Germania*, în întregime dedicată obiceiurilor și tradițiilor germanilor. Totuși aceste informații privesc exclusiv popoarele germanice intrate în contact cu Roma. Un alt grup de documente provine de la autori creștini, are ca obiect populațiile germanice intrate în contact cu creștinismul și e viciat de prejudecata creștinocentrică. La rîndul său, tradiția mitică și eroică a popoarelor germanice din aria scandinavă e conservată într-o culegere din secolul al XIII-lea, compusă din douăzeci și nouă de cînturi, dar a cărei redactare este poate atribuibilă unei perioade situată între secolul al VIII-lea și al X-lea, cunoscută ca *EDDA POETICĂ**. Alte informații pot fi extrase din fragmentele poetice ale scalzilor, devenite însă obscure din cauza amplei folosiri a *kenningar*¹²-elor.

Sacerdoți, imagini de cult, spații sacre. Dacă germanii nu aveau poate un corp sacerdotal demn de menționat, totuși existau „specialiști ai sacrului” a căror sferă de competență era atît de extinsă încît cuprindea și administrarea actului de justiție. Tacit (*Germania* 7.2) amintea că numai sacerdotul, din porunca divinității titulare a bătliei, avea dreptul de a pedepsi pe oricine s-ar fi făcut vinovat în timpul luptei. Ei impuneau tăcerea în adunări, înainte ca șeful să vorbească. Pentru a celebra unele rituri, preotul îmbrăca poate veșminte care să-i sublinieze rolul, ca, de pildă, la naarvali, stabiliți probabil în Silezia superioară, al căror sacerdot îmbrăca veșminte femeiești cu prilejul unui rit străvechi dintr-o pădure sacră (*ib.*, 43.4). Unele forme sacerdotale depășeau hotarele tribale, ca în cazul cultului comun închinat zeiței Nerthus (*id.*, 40.2-5).

Nu este improbabil ca fiecare trib să fi avut un „expert al sacrului” al său, un *sacerdos civitatis* (*id.*, 10.1-2), în sarcina căruia cădea practicarea DIVINAȚIEI* cu caracter public¹³, în cadrul căreia erau răspîndite cleromanția și auspicația (*id.*, 10.2-3; cap. VII, 4). După Tacit (*id.*, 10.4-5) este totuși tipic pentru germani „să deducă răspunsuri din semnele prevestitoare venind din partea cailor”, preotul, regele sau șeful de trib fiind atenți la fornăitul și nechezatul acestora. Prin dreptul ce i se recunoștea de a interpreta nechezatul cailor, însușiri sacrale avea și șeful, care în această misiune stă alături de preot, ba chiar îi poate ține locul.

alfabetul *futhark* ar trebui să descindă dintr-unul venet; el avea scopuri practice, dar nu era exclusă utilizarea lui în practicile divinatorii și magice; Odin era de fapt stăpînul runelor și al magiei lor.

¹² Acestea sînt metafore complicate care transformă componentele poetice în niște adevărate enigme.

¹³ Cea privată îi revenea capului familiei.

EDDA

Edda e un termen cu o semnificație încă obscură, iar în manuscrise nu desemnează cînturi poetice, ci mai degrabă o redactare a tradiției mitice în proză făcută de Snorri Sturluson (Snorri fiul lui Sturla). Multă vreme, termenului i s-a atribuit sensul de „strămoș, avă“, tocmai pe baza *Eddei*, care asta și înseamnă într-una din compozițiile din *Edda poetica*.

O altă posibilitate este ca el să derive din *ódhr*, de care se leagă inspirația poetică înrudită poate cu zeul Ódhr, la rîndul lui legat de Odin, pentru care *Edda* ar fi, în sens adjectival, *Poetică*.

O a treia ipoteză ar fi că e legat de Oddi, nume al unui *scriptorium* celebru în Islanda secolelor al XII-lea și al XIII-lea. În sfîrșit, ar putea fi vorba de o formație lexicală nouă după latinescul *edo*, a publica, a răspîndi, în corolarul că *Edda* ar putea însemna „Manual poetic“. Acest sens ar fi în acord, ca și derivarea din *ódhr*, cu scopurile didactice pe care și le propune Snorri. *Edda* în proză este, de fapt un soi de vademecum pentru cei ce aspirau să devină scald, o figură complexă situată între poet, cleric și intelectual, tipică Evului Mediu scandinav.

Profund atrași așadar de practica divinatorie, în care un rol de prestigiu era recunoscut femeilor (*id.*, 8.2-3), germanii au păstrat-o în tradiția medievală, unde proliferau prezicătorii și unde Odin însuși e legat de mantică.

După Tacit (*id.*, 9.3) ei nu aveau imagini ale zeilor, dar zeița *Nerthus* prezentă în adîncul pădurii sacre și mai tîrziu transportată în car sub escortă, foarte greu se deosebește de o statuie. Iar mai tîrziu va fi cunoscut obiceiul francilor de a transporta statuia zeiței Berecynthia. Poate că Tacit, negînd folosirea unor imagini sacre, generalizează, atribuind tuturor germanilor o practică de cult aniconică, tipică în schimb anumitor etnii. Dar e la fel de posibil ca el să pună în practică o prejudecată răspîndită a literaturii etnografice antice, potrivit căreia „barbarii“, ba chiar romanii înșiși într-o fază mai veche a istoriei lor, nu cunoșteau imagini antropomorfe ale divinităților (cf. IV, 4). Mult mai simplu însă, poate că Tacit vrea să spună că germanii nu elaboraseră o iconografie divină care să corespundă canoanelor clasice. Același lucru se poate spune despre absența templelor, susținută tot de Tacit. Totuși Tacit însuși (*Anale* I 51.1) menționează templul zeiței Tamfana, ras de pe fața pămîntului de trupele lui Germanicus. În orice caz se slujeau de spații sacre, de păduri și de zone care funcționau ca locuri ale unor culte. Și într-adevăr, o pădure sacră e sălașul zeiței *Nerthus*.

Sacrificiul. În aceste spații se desfășurau ceremoniile de cult, al căror moment central îl constituia sacrificiul sîngeros. Victima era ucisă după un ritual codificat și precis, care rezervă fiecărei divinități animalul din competența sa, de pildă, calul lui Odin, berbecul lui Thórr, porcul lui Freyr. Modalita-

tea și caracteristicile sacrificiului sîngeros pot fi reduse la modelul grecesc (cap. V, 4), întrucît acesta prevedea ca o parte din victimă să fie destinată divinității, în timp ce restul trebuia să fie consumată de cei ce luau parte la rit. Nu doar ocazional practicaau sacrificiul uman, ale cărui victime erau cu precădere prizonieri de război ori sclavi, destinați, în zilele stabilite, lui Mercur (Tacit, *Germania* 9.1). În cultul zeiței *Nerthus*, celebrat într-o insulă din Ocean, sclavii însărcinați cu transportarea simulacrului zeiței se lăsau înghițiți de apele unui lac tainic împreună cu statuia.

Moartea și Lumea de Dincolo. Dacă e să dăm crezare lui Tacit (*Germania* 27.1-2), funeraliile germanilor nu aveau nici un fast. Singurul semn distinctiv consta într-un soi de lemn mai deosebit pentru a incinera trupurile oamenilor iluștri. Cîteodată, dar nu totdeauna, o dată cu defunctul era incinerat și calul său, așa cum s-a întîmplat cu bidiviul lui Baldr. Probabil însă că Tacit vorbește despre germanii occidentali. La cei din est și la scandinavi mortul era însoțit în ultima sa călătorie de veșminte și obiecte de preț. La eruli, o populație scandinavă, în unele cazuri pînă și nevasta trebuia să se sacrifice pe rugul bărbatului și, în *Edda* lui Snorri, tocmai așa procedase Nanna, femeia lui Baldr.

În afară de acestea, prea puțin se cunoaște despre concepțiile germanice în legătură cu destinul ultim al omului. Numai tradiția nordică vorbește despre soarta care îi așteaptă pe eroii „aleși între aleși“, căzuți în bătălie și transportați de Walkirii în *Walhalla*, unde își petrec timpul luptîndu-se între ei în așteptarea acelui *ragnarök*, „destinul zeilor“, care trebuie să se hotărască în bătălia finală, în care Odin, în fruntea forțelor „binelui“, va înfrunta forțele „răului“, conduse de Loki. Toți adversarii odată nimiciți, va apărea un nou pămînt înverzit, repopulat cu ajutorul lui Lif, „viață“ și al lui Lifthrasir, „plin de viață“. Toată această întîmplare mitică pare dominată de o forță nedefinită și de nestăpînit care conduce viețile înseși ale zeilor, „marele Aso atotputernic“, cum îl numesc documentele medievale, poate înrudit cu Moira, căreia trebuie să i se supună chiar și zeii lui Homer, dar despre care nu par să fi avut cunoștință germanii lui Tacit.

Panteonul. Reconstituirea panteonului germanic depinde în mare măsură de ampla mitologie nordică din epoca medievală, dar nu pot fi ignorate informațiile autorilor clasici, oricît de viciate ar fi ele de interpretarea romană. O primă categorie de probleme apare chiar cu privire la sursele clasice, care îi prezintă pe germani ca fiind o civilizație preurbană (Tacit, *Germania* 9.1-3). După Caesar (*De Bello Gallico* VI 24), gradul lor de civilizație, întru cîtva „primitiv“, rămăsese nealterat, pe cînd obiceiurile galilor se corupseseră ca efect al vecinătății cu provincia romană. Ca și în cazul celților, se naște de aceea inevitabil întrebarea dacă, cel puțin atunci cînd au întîlnit Roma, ei

deja elaboraseră sau nu un POLITEISM* organic, personal și funcțional. Chiar și absența imaginilor ne poate orienta în sensul unui politeism embrionar care nu a creat un canon iconologic al divinităților. Caesar (*De Bello Gallico* VI 21) afirma că ei venerau ca zei numai pe aceia pe care îi puteau vedea și de la care primeau un avantaj evident, adică Soarele, pe Vulcan și Luna. E imposibil să aflăm ce anume ascundea această triadă, care conducea poate la substratul indoeuropean (cap. IV, 3-4) și devenită obscură probabil din exigențele de scurttime ale expunerii lui Caesar. Totuși reletiv la un context cultural pre-urban, cum pare să fi fost acela al germanilor, cel puțin pînă în secolul al IV-lea, cultul soarelui ar putea fi moștenirea unei străvechi ființe supreme celeste (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), pe cînd luna poate avea o oarecare legătură cu faptul că la ei măsurarea timpului se baza pe ciclurile lunare. Și în epoca medievală încă e atestat un cult al soarelui și al lunii, care a lăsat urme în numele germanice ale zilelor de duminică și de luni (ZILELE SĂPTĂMÎNII*). Vulcan, însă, pote să fie de asemenea o interpretare romană a acelui foc personificat care în India vedică este *Agni* (AGNI ȘI SOMA*).

ZILELE SĂPTĂMÎNII

Luni: „ziua lunii“; germană *Montag*, germana nordică veche *mānatar*; engleza veche *mōnandæg*.

Marti: „ziua lui Marte“; germanică „ziua lui *Teiwaz“, germana nordică veche *Ziostag*; frizona veche *Tîesdei*; nordică veche *tîrsdagr*; engleză *Tuesday*, engleza veche *Tiwesdæg*.

Miercuri: „ziua lui Mercur“; „ziua lui Odin“, nordică veche *Ódhinsdagr*; germanică **Wothanesdagaz*, „ziua lui *Wotanz*“; engleză *Wednesday*, engleza veche *wōdnasdæg*.

Joi: „ziua lui Joe“; germanică „ziua lui *Thunraz“, germană *Donnerstag*, germana nordică veche *Donares tag*; engleză *Thursday*, engleza veche *Thunresdæg*.

Vineri: „ziua Venerei“; „ziua lui *Freyja/Frigg*“, engleză *Friday*, engleza veche *Frîgedæg*; frizona veche *Frîadei*, dar și *Frîgendei*; germană *Freitag*, germana nordică veche *Frîatag*.

Sîmbătă: „ziua lui Saturn“; engleză *Saturday*; engleza veche *Sæterdæg*, *Sæterndæg*; frizona veche *Sîterdei*.

Duminică: „ziua Domnului“; germană *Sonntag*, „ziua soarelui“, germana nordică veche *sunniun tag*; engleză *Sunday*, engleza veche *sunandæg*.

Mercur-Odin, Hercule-Thórr, Marte-Týr

În sensul unui politeism personal, totuși, pare să meargă Tacit (*Germania* 9.1) atunci cînd susține că germanii îl venerau mai mult decît pe oricare altul pe Mercur, și apoi la rînd pe Hercule și pe Marte. Este o interpretare romană evidentă, care îi trece cu totul sub tăcere, în ordine, pe Odin, divinitate supremă a panteonului germanic, pe Thórr și pe Týr.

Mercur, divinitate psihopompă romană, își afla o corespondență în rolul lui Odin, care deținea tutela eroilor căzuți în bătălie, dar și a comerțului, întocmai ca romanul Mercur. Hercule l-ar acoperi în schimb pe germanicul **Thunaraz*, Thórr din mitologia scandinavă, iar asimilarea s-ar baza pe faptul că Hercule e înarmat cu o bătă așa cum Thórr este cu un ciocan. Totuși, cum ciocanul lui Thórr este fulgerul, ca urmare s-a produs o alunecare care a dus la identificarea zeului german cu romanul Iov, stăpînul fulgerului. În sfîrșit, Marte ar trebui să-l ascundă pe germanicul **Teiwaz*¹⁴, adică Týr, care în *Edda* lui Snorri este prezentat ca un zeu al războiului. Cu o mare probabilitate Marte venerat ca „primul dintre zei” de către tencteri, trib germanic care trăia între Rin, Lippe și zona Ruhr-ului, e tot acest **Teiwaz*-Týr.

Numele lor, în sfîrșit, contribuiau la formarea celor care pentru latini erau respectiv „ziua lui Mercur” (miercuri), „ziua lui Iov” (joi) și „ziua lui Marte” (marți) (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

Mitologia

Identificarea acestor trei figuri divine dominante ale *panteonului* germanic ne conduce spre bogata mitologie nordică transmisă de tradiția medievală, care împărțea lumea divină în două mari grupuri, ASII ȘI VANII*.

Odin, Thórr și Týr țin de Asi, dar Odin e divinitatea principală, „tatăl tuturor”, așa cum deseori e definit de epitetele care îl însoțesc. În germanică numele este **Wothanaz*¹⁵, pe care Adam din Bremen îl traducea prin latinescul *furor*, „avînt”. Fără un ochi, renunțase de bunăvoie la el pentru a obține știința supremă, puterea magică, pe care o cîștigase rămînînd pe deasupra nouă nopți la rînd atîrnat de un copac. Nu este improbabil ca această întîmplare a lui Odin să simbolizeze fundamentul mitic al unei inițieri șamanice (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*). Reprezentat cu o pălărie largă care îi ascunde chipul, înfășurat într-o mantie, cu legături în sfera morții, el este stăpînul cunoașterii oculte, al inspirației profetice ca și al elanului războinicilor în bătălie, și deține cu de la sine putere rolul de șef, astfel încît să concentreze în sine o multitudine de funcții și atribuții.

ASII ȘI VANII

Împărțirea lumii divine în Asi (nordica veche *áss*, plural *aesir*) și Vani (nordica veche *vanr*, plural *vanir*), pare a fi necunoscută germanilor continen-

¹⁴ Nordica veche Týr, germana nordică veche Zio.

¹⁵ Odin: în scandinavă *Odinn*, cf. scandinavă veche *ôdhr*, „avînt”; în germanică **Wothanaz*; cf. germanică **wotha-*, „elan, forță spirituală, inspirație”; în germana nordică veche *Wuotan* și în engleza veche *Woden*; cf. germană *Wut*, „avînt”, anglo-saxonă *woth*, „cîntec”, gotică *wods*, „posedat”; vedică *asu-*, avestică *ahu-*, „viață, forță vitală”.

tali. Nu sînt două grupuri omogene și nici opuse, deși gravitează pe orbite net distincte. În cult sînt celebrate în mod frecvent împreună, repetare rituală simbolică a pacificării obținute la sfîrșitul îndelungatului război mitic, care provocase ambelor părți pierderi ireparabile. Pacea e totuși inechitabilă, deoarece, la schimbul de prizonieri care e un transfer dintr-un sector în altul, Asii trimit, împreună cu Mimir, un bărbat foarte înțelept, pe cel mai chipș și mai fermecător dar și cel mai puțin inteligent, Hoenir, ales pe neputșă masă ca șef al Vanilor, în timp ce aceștia îi trimit pe cei mai importanți reprezentanți ai lor, Njördhr împreună cu copiii săi Freyr și Freyja: o îmbogățire a *panteonului* Asilor în defavoarea Vanilor. Asii, printre care se numărau divinitățile principale ale *panteonului*, ca Odin, Týr și Thórr, reprezintă sfera sacrală și războinică, sînt zeii șefilor, ai preoților și ai războinicilor. Alta este în schimb natura Vanilor, care exprimă bogăția (Njördhr e foarte bogat) și fecunditatea, gata mereu să-i ajute pe oameni cu puterile lor. Ei sînt distribuitori ai bogățiilor, sînt legați de pămînt, din care scot grînele, și de mare, tutelează fecunditatea și sînt în mod frecvent semnați prin atribute falice.

Alături de Odin îl întîlnim pe Týr, în germanică **Teiwaz*, care este poate cel mai vechi dintre Vani, garantul dreptului și al justiției. Într-adevăr, atunci cînd zeii au vrut să-l lege printr-un vicleșug pe lupul Fenrir, pentru că știau că în confruntarea finală, *ragnarök*, l-ar fi ucis pe Odin, Týr s-a oferit drept garant vîrîndu-și propria mîna în gura lui Fenrir (*Edda* lui Snorri: *Gylfaginning* 34). Și în calitate de garant, Týr prezidează adunarea poporului, *thing*, de unde epitetul Thingsus care îl însoțește ca Marte în două inscripții latine. Identificarea cu romanul Marte este probabil rezultatul unei alunecări a lui Týr în dimensiunea războiului. Totuși el nu e zeul care luptă, ci cel care garantează ordinea războiului, regulile jocului și ale forței.

Zeul care luptă este în schimb Thórr, Hercule al lui Tacit, căruia germanii îi înalță imnuri atunci cînd pornesc la luptă (*Germania* 3.1). Înarmat cu ciocanul Mjöllnir, care are puterea de a se întoarce în mîna lui după ce a fost azvîrlit cu forță, el este zeul tunetului și al fulgerului, peste faptul că e cel al războiului. Dar el este și divinitatea care ocrotește activitățile rurale datorită competenței sale asupra fenomenelor atmosferice.

Dacă aceștia sînt cei mai importanți dintre zeii Asi, dintre Vani să-l semnalăm pe Njördhr, cu copiii săi Freyr și Freyja. Njördhr nu este altceva decît zeița *Nerthus* a lui Tacit cu care e legat etimologic, chiar dacă rămîne o problemă diferența de ordin sexual. Mai mult decît o muma Glie, cum înțelege Tacit, Njördhr este o divinitate a întinderilor marine, care ocrotește și favorizează pescuitul și călătoriile pe mare. Tradiția nordică povestește căsnicia sa nefericită cu zeița eponimă a ținuturilor scandinave, Skadhi, care iubea muntele. Freyr este o divinitate protectoare a fertilității și probabil

trebuie identificat cu Fricco, reprezentat în templul din Uppsala, înzestrat cu un falus mare, dăruind cu generozitate pace și plăcere. Puterea lui se întinde și asupra ploii și asupra fertilității terenurilor. Freyja, la rîndul ei, e strîns legată de sexualitatea desfrînată și licențioasă. Săracă în privința mitologiei, unde ea apare cel mult ca obiect al dorinței gigantilor cu care se luptă zeii. *Edda* lui Snorri (*Gylfaginning* 35) menționează călătoriile ei în căutarea soțului Ódhr, în cursul cărora ea își schimba deseori numele. Aceste caracteristici ale sale, de la legătura incestuoasă cu fratele la permanentele ei deplasări și pînă la polionimie, ne-ar putea determina s-o vedem schițată în Isis, pe care o venerau suevii, potrivit lui Tacit (*Germania* 9.2), probabil prin analogie cu întîmplările mitice ale zeiței egiptene, și ea polionimă (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*). Freyja are un dublet în Frigg, soția lui Odin, și cu acesta din urmă își împarte morții pe cîmpul de luptă, cuprinzînd în felul acesta și domeniul morții. În calitate de nume tutelar al fecundității, Freyja împarte probabil cu Frigg titularitatea din „ziua Venerei“ (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

Loki, Baldr și catastrofa cosmică

Un rol cu totul deosebit îi revine lui Loki, întruchipare pură a răului ca scop în sine, căruia în *Edda poetică* i se dedică un cînt întreg, *Locasenna*. Deși îi frecventează pe Asi, Loki nu este un zeu în sensul strict al termenului, tot așa cum cu greu poate fi și opusul său, Baldr, fiul lui Odin, dus la moarte de Loki printr-o stratagemă. Inteligență vicleană al cărei unic scop e acela de a dezechilibra ordinea cosmică, el ascunde poate un străvechi trickster (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*). Dar chiar de-ar fi așa, lumea germanică l-a reperlucrat într-o cheie rafinat intelectuală care nu se exprimă prin intermediul acțiunii brutale și violente, ci mai curînd prin mijlocirea inteligenței. Acțiunea cade în sarcina emisarilor săi, cum ar fi lupul Fenrir, sau a celui care se lasă prins în plasa mașinațiunilor sale, ca mai sus amintita Frigg. Aflat la polul opus față de Loki, Baldr e desăvîrșit, „pur“, inocent, dar și naiv și ușor de atacat. Se bucură de o invulnerabilitate relativă, deoarece Frigg, atunci cînd fiul i-a dezvăluit premonițiile sale onirice care îi anunțau moartea, obține din partea tuturor elementelor jurămîntul că nu îi vor face niciodată vreun rău lui Baldr, cu excepția vîscului, căruia nu i s-a adresat, pentru că i se păruse inofensiv. Și astfel Baldr a murit din cauza unei crengi de vîsc. Personaje speculare, Loki și Baldr sînt actorii unui conflict cosmic în care e implicată întreaga lume divină și care se rezolvă într-o perspectivă escatologică. Moartea lui Baldr deschide calea pentru *ragnarök*. Ființele conduse de Loki se vor confrunta cu zeii, ucigîndu-se reciproc. Acesta e „destinul zeilor“; dar după moartea lui Loki și după catastrofă, pămîntul se va ivi din nou din mare și chiar și Baldr se va întoarce, împreună cu ceilalți zei.

Moștenirea indoeuropeană. Rolul asumat de șef la germani¹⁶, poziția sa alături de preot și separarea lui de conducătorul militar pot fi elemente care să conducă la ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3). Dar mai ales prin mitologia sa civilizația germanică a contribuit în mod deosebit la reconstituirea patrimoniului indoeuropean. Aceasta nu înseamnă că germanii nu ar fi elaborat acest patrimoniu în sens personal, ca răspuns la cerințele lor. Și nici nu se poate susține că reelaborarea a fost omogenă și univocă la diversele ramuri germanice.

Elemente răzlețe care să conducă la substratul indoeuropean se pot recunoaște deja grație informațiilor furnizate de Tacit, a cărui interpretare, de pildă, a zeilor Alci ai naarvalilor drept Castor și Pollux, Dioscurii (Tacit, *Germania* 43.4), permite lectura acestei perechi divine după criteriul perechii Nāsatya din India vedică drept divinități de funcția a III-a. Tot astfel e posibil să conducă la substratul indoeuropean și practica erurilor de a incinera alături de defuncții de vază pe nevestele acestora, analogă cu *sati* hindus. Dar mai ales în mitologia nordică se pot depista caracteristici comune cu alte populații europene. Acestei tradiții i-ar aparține războiul mitic dintre ASI ȘI VANI*, care și-ar afla o paralelă în conflictul dintre romani și sabini, rezolvat printr-o conciliere politică a celor două realități culturale (cap. VII, 2-3). O a doua paralelă ar putea fi oferită de tradiția vedică, dacă nu chiar prevedică (cap. IV, 2), unde frații Nāsatya, divinități din funcția a III-a, distribuitori ai prosperității, erau excluși de la privilegiile ofrandelor, de care se bucurau ceilalți zei, sub pretextul că nu erau divinități cu drepturi depline, fiind prea apropiați de oameni. Când cei doi Nāsatya au pretins să fie recunoscuți, conflictul a ajuns inevitabil. Týr, în momentul în care își pierde mâna între fălcile lupului Fenrir, ca garant al lealității zeilor, întâlnește un omolog în celticul Nuadu „cu mâna de argint” și în romanul Mucius Scaevola. În ceea ce îi privește, Odin și Týr, care prin germanicul **Teiwaz* descinde probabil din indoeuropeanul **deiwos*, prin legătura lor cu rolul șefului, cu magia (Odin), cu justiția (Týr), indică funcția I. Cu toate acestea, Odin exprimă avîntul războinicilor și este conducătorul Asilor în confruntarea cu forțele lui Loki, în timp ce Týr prezidează bătălia ca garant al luptei echitabile, ambii suferă o alunecare în direcția funcției a II-a, care de altfel este acoperită de Thórr, adevăratul zeu al războiului la popoarele germanice. Funcția a III-a e guvernată, în sfîrșit, de Njördhr, Freyr și Freyja, cu dubletul ei Frigg.

O trăsătură ulterioară a lumii culturale indoeuropene pare a fi reflectată de mitul antropogonic menționat de Tacit (*Germania* 2.3), potrivit căruia strămoșul poporului germanic ar fi fost *Mannus*, fiul lui *Tuistus*, născut din pă-

¹⁶ Și în cazul acestora, mai ales înainte de Evul Mediu și ca și în cazul celților (par. 2), nu e prudent să se vorbească de regalitate, ci poate mai corect de *chefferie*.

mînt. *Tuistus*, etimologic „dublul“, „geamănul“, care unindu-se cu sora *Yamī*, „geamăna“, dă naștere omenirii; o altă corespondență poate fi identificată în iranianul *Yima*, și el „geamăn“, primul om și primul rege. *Mannus*, la rîndul său, este în mod evident „omul“¹⁷ și în mod formal omolog indianului *Manu(s)*, părintele umanității (cap. IV, 2).

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BOYER R., 1991, *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 181–210.
- BOYER R., 1991, *L'uomo e il sacro presso gli Slavi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 213–235.
- CAMPANILE E., 1991, *Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società celtica*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 149–178.
- CAMPANILE E., 1994, *La religione dei Celti e La religione dei Germani*, în G. Fioramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 605–633 și 635–665.
- CONTE F., 1985, *La mythologie slave*, în *Mythes et croyances du monde entier*, I: *Le monde indoeuropéen*, Paris.
- DE VRIES J., 1956–1957, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vol., Berlin.
- DE VRIES J., 1961, *Keltische Religion*, Stuttgart.
- DRAAK M., 1969, *The Religion of the Celts*, Leiden.
- DUMÉZIL G., 1959, *Les dieux des Germains*.
- DUVAL P.-M., 1970², *Les dieux de la Gaule*, Paris.
- GREEN M.J. 1986, *The Gods of the Celts*, Gloucester.
- JOUET PH., 1989, *Religion et mythologie des Baltes*, Milano-Paris.
- LE ROUX F.–GUYONVARG'H CHR.-J., 1986, *Les Druides*, Rennes.
- MARKALE J., 1985, *Le druidisme*, Paris.
- PISANI V., 1950, *La religione dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano.
- POLOMÉ E., 1989, *Essays on Germanic Religion*, Washington.
- ROSS A., 1986, *The Pagan Celts*, London.
- STRÖM A.–BIEZAIS H. (ed.), 1975, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlin.

STUDII

- BOYER R., 1986, *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Paris.

¹⁷ Cf. germ. *Mann* și engl. *man*.

- BOYER R., 1986, *Le mythe Viking*, Paris.
- BRUNEAUX J.-L., 1986, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris.
- CAMPANILE E., 1981, *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Pisa.
- CAMPANILE E., 1990, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
- DAVIDSON H.E. (ed.), 1989, *The Seer in Celtic and Other Traditions*, Edinburgh.
- DUMÉZIL G., 1959², *Loki*, Paris.
- DUVAL P.-M. (ed.), 1987, *Recueil des inscriptions gauloises*, Paris.
- GASPARINI E., 1973, *Il matriarcato slavo*, Firenze.
- GREIMAS A.J., 1985, *Des dieux et des hommes*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1997].
- KUHN H., 1962², *Edda*, I: *Texts*, Heidelberg.
- LARSON G.J. (ed.), 1974, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London.
- LINCOLN B., 1986, *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge, Mass.
- PUHVEL J., 1988, *Comparative Mythology*, Baltimore-London.
- TACITO, 1990, *La vita di Agricola. La Germania*, ed. L. Lenaz, Milano.
- WEBSTER G., 1986, *The British Celts and their Gods under Rome*, London.

Roma antică

1. Scurtă prezentare istorică

Roma nu este decît una dintre multele cetăți care existau în Italia antică și ea își dobîndește acest statut abia prin secolul al VII-lea î.C. Teritoriul cunoscuse așezări omenești încă din secolul al VIII-lea î.C., epocă în care sînt datate colibele scoase la lumină pe Palatin. Alte vestigii, unele de origine miceniană (cap. V, 1), descoperite între Etruria meridională, Umbria și Latium, urcă pînă la jumătatea mileniului al II-lea.

Nu știm care vor fi fost populațiile autohtone din Latium, dar știm că în faza protoistorică aceasta precum și celelalte regiuni erau deja locuite de popoare cu care viitoarea civilizație romană va intra rînd pe rînd în contact. Indoeuropeni prin origine și prin limbă (cap. IV, 3), viitorii romani au pătruns în peninsula italică din Europa centrală, aducînd cu ei obiceiuri, uzanțe, tradiții religioase și culturale, instituții sociale, sisteme de clasificare și tehnici de cultivare a pămîntului, pe care în decursul timpului le-au modificat și adaptat la noile lor cerințe. Înconjurată de latini, sabini și etrusci și ulterior aflată în contact cu oscii, cu umbrii, cu samniții, civilizația romană, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în Grecia, nu a conviețuit cu celelalte cetăți-stat prezente în Latium și în restul Italiei și nici nu a fost posibilă vreo formă de omogenitate religioasă, pentru că, dacă limba era latină, religia era romană și condiția pentru a o practica era de a fi „cetățean“ roman. În felul acesta religia era pecetea identității (cap. I, 1).

Înainte de a deveni dominantă, viitoarea civilizație romană suportă pe de o parte influența culturii etrusce, care în secolele al VIII-lea și al VII-lea î.C. trece printr-un proces de elenizare, și pe de alta a coloniilor grecești din Italia meridională. Cetățile Graeciei Magna au importat în aria italică *panteonul* și bogata mitologie a patriei-mamă, cu care nu au întrerupt niciodată legăturile. La rîndul lor cetățile etrusce, pe teritoriul cărora s-au descoperit urme ale unor activități culturale protoistorice începînd din secolul al X-lea î.C., dezvăluie forme de interferență religioasă cu lumea latină, umbriană, samnită și faliscă, pe de o parte, pe de altă parte, după secolul al VIII-lea î.C.,

atunci când structura urbană evoluează spre forme mai complexe, ele suportă fascinația culturii grecești la care ar trebui să se adauge și cea feniciano-punică. Astfel etruscii au derivat din universul latin, ca și din cel umbrian și sabin, divinități ca *Maris* (Marte), *Nethuns* (Neptun), *Menerva* (Minerva), *Satre* (Saturn), *Uni* (Iunona). Ulterior acest panteon s-a elenizat prin acțiunea castelor dominante și a grupurilor sacerdotale legate de acestea, care găseau în civilizația greacă un cadru de referință ideal, dar și ca urmare a neîntreruptelor schimburi comerciale. Bogata mitologie greacă a fost adoptată iar divinitățile etrusce au fost supuse unei *interpretatio graeca* (cap. VI, 2). Zeus oferă propriile sale forme lui *Tinia*, Hera lui *Uni*, Afrodita lui *Turan*, Atena *Menervei*, Poseidon lui *Nethuns*, Demeter lui *Vei*. O parte din panteonul etrusc își păstrează însă trăsăturile sale inițiale, și chiar dacă s-a grezizat până și cultul, tipic etruscă a rămas elaborarea teoretică a auspicației (DIVINAȚIA*), deși împărtășită cu celelalte populații italice, mai ales sub forma aruspicinei, pe care romanii o socoteau ca ținând de *disciplina etruscă*.

În scenariul acesta se inserează Roma, care suferă în cursul formării sale influențe atât de puternice încât este imposibil să se vorbească despre o „Romă la origini în întregime romană“. Probabil că, în privința originii, nici măcar nu se poate vorbi de influențe. Prezența etruscilor elenizați, coloniile grecești, vesela scumpă grecească descoperită, anumite tradiții „mitice“ ne pot face să ne gândim la Roma ca la un val avansat al expansiunii și difuziunii culturii grecești, în care ar fi fost cufundați locuitorii cetății. Aceasta nu înseamnă că Roma nu și-ar fi elaborat o civilizație proprie și specifică, un sistem religios propriu, potrivit propriilor cerințe, ulterior extinse la cetățile cucerite. Roma, însă, își însușea și zeii „străini“ folosindu-se de *evocatio* (evocare), formulă rituală de origine străveche, păstrată în arhivele Pontificilor și poate aparținând substratului indoeuropean, având în vedere că o practicau și hitiții (cap. II, 5). Comandantul trebuia să o rostească în fața cetății dușmane pentru a-i îndemna pe zei să o abandoneze și să se ducă binevoitori la Roma unde s-ar fi bucurat de mare cinstire. Odată victimele sacrificate și terminată consultarea viscerelor, după evocare urma rostirea, după niște formule rigide, a blestemului la adresa cetății dușmane și a oștilor sale. Un exemplu de *evocatio* poate fi cea rostită în anul 146 î.C. de Scipio Africanul cel tânăr în fața zidurilor Cartaginei:

„Dacă există un zeu, dacă există o zeiță, sub oblăduirea căroră s-ar afla poporul și cetatea Cartaginei, eu te rog, eu te implor mai ales pe tine, care ai luat sub ocrotirea ta cetatea aceasta și poporul acesta, vouă vă cer un act de bunăvoință: abandonați poporul și cetatea Cartaginei, părăsiți locurile lor, templele lor, riturile lor și cetatea lor, plecați departe de ei, inspirați spaimă, groază și uitare acestui popor și acestei cetăți, treceți de partea Romei, veniți la mine și la ai mei, locurile noastre, templele noastre, riturile noastre, cetatea noastră să vă fie mai plăcute și mai dragi, iar față de mine, de poporul roman, de soldații mei ară-

tați-vă binevoitori, procedați astfel încât să aflăm acest lucru și să fim conștienți de el. Dacă veți proceda astfel, vă făgăduiesc drept ofrandă prin legământ temple și celebrarea de jocuri“ (Macrobius, *Saturnalii* III 9.7-9).

2. Teologia romană: triadele și panteonul

Deși supusă unor continue presiuni inovatoare, de la asimilarea unor divinități străine la instituirea de noi culte și rituri și pînă la elenizarea *panteonului* său, care în cursul secolelor al III-lea și al II-lea a căpătat la scară mare caracteristici antropomorfe, Roma prezenta în același timp o religie extrem de conservatoare, exprimată prin recurgerea permanentă și obsesivă la *mos maiorum* (cultul strămoșilor). Aceste două tendințe sînt recognoscibile într-un *panteon* unde alături de divinități cu o personalitate complexă și articulată, ca Iov sau ca Marte însuși, coexistă divinități limitate la o singură funcție, ca Vesta sau Ceres sau ca Iunona însăși. Aceste divinități, cînd dinamice, cînd limitat sectoriale, confereau o formă lumii, îi stabileau granițe spațiale și temporale, o ordonau și răspundeau exigențelor poporului roman.

E o lume care îl află la „începuturi“ pe Ianus, zeul cu două fețe, care în istoricizarea evhemerizantă¹ a poezilor auguști, culeasă încă de cronografi antici, este „primul“ dintre regii din Latium, care precedă venirea lui Enea în Italia. El purta epitetele de *Patulcius* și de *Clusius*, întrucît prezida la deschiderea și la închiderea porților, fie cele private, fie cele ale templului dedicat lui; era zeul pragului care ca *ianitor* supraveghea locurile de trecere. Împărțea cu Iunona și începutul fiecărei luni, calendele, dar de la el își lua numele și prima lună a anului lunisolar, *Ianuaris*, ianuarie. Divinitate care stătea la originea timpului și a zeilor, Ianus era zeul celor numite *prima*, adică al oricărei forme de început. Cele numite *extrema* reveneau, în schimb, Vestei iar serbările sale, *Vestalia*, cădeau pe 9 iunie, cu puțin înainte ca soarele să intre în faza sa descendentă, împărțind anul la jumătate și încheind o perioadă de șase luni, așa cum șase erau și VESTALELE*. În invocațiile către zei din timpul acțiunilor sacrificiale primul trebuia să fie rostit numele lui Ianus și ultimul cel al Vestei. Omologă din punct de vedere etimologic cu grecoaica Hestia, cu care împărțea tutela vetrei domestice și a celei publice a statului, trimițînd la sanscritul *vastja*, locuință, Vesta domină spațiul închis al casei și al statului și încheie, prin opoziție, funcția inovatoare

¹ Evhemerismul e o formă raționalistă de interpretare a faptelor religioase și îndeosebi a povestirilor mitice. Potrivit acestei interpretări, zeii ar fi oameni din vechime, remarcați pentru binefacerile oferite semenilor lor și divinizați după moarte. Cuvîntul a fost creat după numele lui Evhemeros, care a trăit în secolul al IV-lea și al III-lea î.C., autor al unei *Istории sacre*, în care se nara povestea lui Zeus, stăpîn al insulei fantastice Panchaea, divinizat de supușii săi după moarte.

periodic începută de Ianus. Într-o oarecare măsură ea își asuma rolul unei centralități cosmice care se exprima în sens spațial, casa, și temporal, jumătatea anului. *Summa*, adică prerogativele divine supreme, îi reveneau în schimb lui Joe, căruia îi erau de aceea rezervate toate ideile, la jumătatea fiecărei luni, atunci când luna celestă ajunge la maxima ei strălucire, la „culmea” arcului temporal lunar. Numele său, *Iupiter*, este etimologic legat de *Dyaus pitar* din India vedică (cap. IV, 3), cu care împărtășește aspectul luminos și dimensiunea uranică, chiar dacă situat într-un cer mai puțin distant decât acela al zeului vedic, mai aproape de lumea oamenilor. Moștenire a patrimoniului indoeuropean, Joe întruchipa principiul regalității și, după ce la Roma regele și-a pierdut prerogativele politice, pe acela al sacralității. Divinitate comună a locuitorilor din Latium, era venerat printr-un cult comun pe Munții Albani ca Joe Latiarul, extinzându-și propria suveranitate mai presus de orice diviziune teritorială și politică a latinilor. La Roma, împreună cu Marte, veche divinitate italică stăpînind domeniul militar, și cu Quirinus, divinitate locală a romanilor, forma „triada arhaică”, absolut simetrică cu triada divină dominantă la Gubbio (triada iguină), formată din Joe, Marte și Vofionus, și acesta din urmă zeu „local” al cetății Gubbio. Iar pentru slujirea lui, ca și a lui Marte și a lui Quirinus, erau consacrați cei trei mari flaminii. Această triadă arhaică ar putea reprezenta continuitatea în civilizația romană a ideologiei tripartite a indoeuropenilor (cap. IV, 3). Principalul său sediu era templul inaugurat pe Capitoliu în 509 î.C., unde Joe purta epitetul de Optimus Maximus, superior oricărui alt Joe sectorial, mai presus chiar și de Joe Latiarul. În virtutea caracterului său uranic, Joe se bucura de o cunoaștere omniscientă care îl făcea garant al pactelor și jurămintelor iar în numele lui fețalii (par. 4) încheiau alianțe și declarau războaie. Tot ca zeu uranic el își trimitea mesajele prin intermediul zborului păsărilor, pe care augurii (par. 4) aveau sarcina de a-l interpreta.

Marte, la rîndul său, ocupa spațiile exterioare ale cetății, de unde veghea asupra acesteia. Famos era templul lui Marte „la ieșirea pe poarta Capena”, lîngă care se adunau trupele care trebuiau să acționeze la sud de Roma și de unde pornea o procesiune solemnă pe cai (*transvectio equitum*) care ajungea pe Capitoliu. El nu e stăpînul lumii exterioare și sălbatice, ci îi revine sarcina de a proteja cetatea de pericolele din afară. Veche divinitate italică, la Roma de la el își ia numele prima lună a calendarului arhaic, martie, cu care se deschidea după tradiție sezonul campaniilor militare, care se încheia în octombrie. Și în aceste două luni se concentrau sărbătorile dedicate lui, legate de universul războiului: pe 19 martie, în cursul ceremoniilor *Quinquatrus* avea loc o purificare (*lustratio*) preliminară a armelor după care urma cea a trompetelor de război, pe 23 ale aceleiași luni, în cadrul ceremoniei *Tubilustrium*; pe 15 octombrie se celebra ritul „calului din octombrie” iar pe 19 purificarea solemnă a armelor (*armilustrium*), la sfîrșitul sezonului.

lui de război. Dar în martie, pe 14, în ajunul lunii pline se celebrau *Equirria*, o cursă de care, precedate pe 27 februarie, la apariția lunii noi, de o altă sărbătoare cu același nume și constând tot dintr-o cursă de care pe Cîmpul lui Marte, care servea la introducerea lunii lui Marte, adică martie.

Quirinus, divinitate „locală” romană, se configurează în ce-l privește ca un zeu al romanilor, și anume al quiriților, bărbații organizați în *curia*. Quirinus, în forma *Co-uiri-no-*, quiriți, *co-uiri-tes*, și curia, *co-uiria-*, sînt formate pornind de la un același cuvînt, iar *curia* era locul unde la origine se adunau bărbații cetății. În cele din urmă, Quirinus urma să fie divinitatea tutelară a bărbaților adulți în ansamblu. Apartenența la o triadă, care nu pare întîmplătoare și în care primele două elemente guvernează, respectiv, Joe spațiul sacralității-regalității și Marte pe acela al războiului, ne poate îndemna să-l așezăm pe Quirinus la tutela funcției a III-a din ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3). În această direcție ar conduce sărbătoarea *Quirinaliilor*, care cădeau pe 17 februarie și încheiau ciclul deschis de *Fornacalia*, sărbătoare mobilă² din februarie, care își căpătase numele de la cuptorul utilizat pentru prăjirea grîului farro. Fiecare *curie* o celebra în mod independent; era vorba de un fel de SĂRBĂTOARE* a recunoștinței, după care grîul prăjit putea să intre în circuitul consumului. Cei care nu putuseră să aducă sacrificii la Fornacalia, puteau s-o facă la Quirinalia, sărbătoare de sinteză, care reunea ansamblul quiriților, fără deosebiri și fără divizări sociale de nici un fel. Dacă rolul lui Quirinus fusese la origine acela de a fi un zeu din funcția a III-a, cu timpul însă el a suferit o alunecare în sens politic și civic. Și cu timpul Quirinus a fost probabil asimilat cu Romulus, pentru că Quirinus este Romulus divinizat. Sau e posibil chiar să fie vorba de una și aceeași figură, pe care Roma a divizat-o în persoana lui Romulus, fiul lui Marte, întemeietor al cetății, și a lui Quirinus, în care Romulus se transformă din voința lui Joe prin mijlocirea lui Marte.

Ulterior, această triadă arhaică sau pre-capitolină a fost înlocuită de triada capitolină, formată din Joe, Iunona și Minerva, în mod evident construită pe modelul grecesc al lui Zeus, Hera și Atena; cele două zeițe se bucurau fiecare de o încăpere în templul lui Joe de pe Capitoliu. Iunona, soția lui Joe și complementară lui în ceea ce privește controlul timpului, pentru că ei îi revin calendele, începuturile fiecărei luni, cînd nopțile sînt întunecoase din cauza lunii noi, pe cînd Joe e stăpînul nopților luminoase, la ide, cînd e lună plină. Dar ea îi este complementară și pe plan politic în măsura în care, venerată pe Capitoliu ca Iunona Regina în serviciul căreia era numită *fla-*

² Mobile (*conceptivae*) erau toate sărbătorile care nu cădeau la o dată fixă, ci a căror cadență era decisă rînd pe rînd. „Mobilitatea” lor depindea poate de faptul că celebrarea era legată de ciclul lunar.

minica, soția flaminului lui Joe, ea exprimă jumătatea „feminină“ a statului. Avînd legătură cu începuturile, înțelese în sensul de „a da naștere“, solidară cu fecunditatea feminină și deci invocată drept *Lucina* la nașteri și drept *Caprotina* la 7 iulie, la *Nonae Caprotinae*, o sărbătoare exclusiv feminină în care se celebra un sacrificiu menit să obțină fertilitatea, Iunona se scinda într-o *iuno* individuală, de care fiecare femeie se simțea reprezentată, și într-o *Iuno* publică, aceasta cuprinzînd în mod colectiv toate femeile căsătorite.

Cît despre Minerva, ea este aproape cu certitudine o divinitate de origine etruscă, puțin răspîndită printre popoarele italice. „Evocată“ (par. 1) de Faleria după cucerirea cetății în anul 241 î.C., zeița își găsise sălaș la Roma într-un mic sanctuar la poalele colinei Caelius, numit *sacellum Minervae Captae* (micul templu al Minervei Prizoniere). În afara acestui mic sanctuar, a unui templu pe Aventin și a încăperii din templul lui Joe de pe Capitoliu, Roma nu a mai dedicat alte locuri zeiței. La fel de săracă e și teologia ei, care se poate sintetiza în funcția de divinitate protectoare a artelor și meseriilor și a celor care le practică, sărbătorită la *Quinquatrus*, pe 19 martie. În ciuda acestui lucru și în ciuda unei elenizări precoce, Minerva completează și aproape încheie în mod eficace organizarea cosmosului, făcînd legătura între triada arhaică și triada capitolină prin înscrierea ei în ciclul festiv al lui Marte. Ca titulară a artelor, și deci a „culturii“, ea oferă noului Joe roman, care, după afirmarea republicii, luase asupra sa prerogativele specifice ale suveranității, instrumentele „culturale“ care permiteau încredințarea în mod provizoriu a puterii suverane (*imperium*) înalților magistrați romani, care luaseră locul regilor.

Mai prejos de aceste divinități și mai prejos de triada capitolină și de Ianus și Vesta, opera un număr de doisprezece zei, a căror poziție subordonată se deduce din faptul că în serviciul lor se aflau cei doisprezece flameni mici (par. 4). Și acești zei, ale căror nume se deduc din cele ale fiecăruia dintre flameni, contribuiau la organizarea cosmosului prin intermediul funcțiilor respective reprezentate de fiecare. În această panoramă se detașează figura lui Ceres, divinitate a creșterii și a fertilității agrare, identificată cu grecoaica Demeter încă din epoca arhaică, și care cu trecerea timpului se va arăta a fi zeița ocrotitoare a plebei, tot așa cum din plebe se trăgea și flaminul care se ocupa de cultul ei.

Larii, Penații și Manii

Alături de acești zei personali, religia romană poseda colectivități de ființe extraumane, cum sînt Larii, Penații și Manii. Aceștia din urmă, recunoscuți ca „zei“ încă din secolul al V-lea î.C. și invocați întotdeauna numai la plural, erau o colectivitate cultuală cu care se identifica spiritul defuncților, un fel de divinitate a stării de moarte. În epoca tîrzie a republicii ei par să

sufere o alunecare care îi transformă într-un fel de dublu al defunctului, care în cele din urmă îl va și înlocui pe acesta.

Și Larii erau de regulă invocați la plural, în timp ce prin singular era desemnat în mod exclusiv *Lar familiaris*, Larul care trebuia să ocrotească întreaga familie înțeleasă ca ansamblu de oameni liberi și de sclavi, dar și ca spațiu fizic definit din punct de vedere teritorial. Caracterul teritorial al Larilor, care ca *praestites* ocroteau solul Romei, ieșea în evidență mai ales la țară, unde ei, în calitate de *agri custodes*, paznici ai câmpurilor cultivate, primeau un sacrificiu purificator din partea fiecărui proprietar lângă *compita*, răspîntiile pe care erau instalate mici construcții care delimitau hotarele între diferitele proprietăți, dar care marcau de asemenea delimitarea de „natură sălbatică”. Ei erau celebrați în *Compitalia*, o sărbătoare mobilă (cf. p. 00 n. 2) care cădea de obicei în primele zile din ianuarie și care a fost fixată pe 4 ianuarie doar într-o epocă târzie; o SĂRBĂTOARE* a reînnoirii care se poate înrudi cu tipul Marii Sărbători sau Anul Nou. O altă sărbătoare în mod cert legată de Lari erau Larentalia, ultima din an, care cădea pe 23 decembrie. În ziua aceasta flaminul lui Quirinus, în prezența pontificilor, sacrifică pentru Acca Larentia în Velabrum, la poalele Aventinului. Această Acca Larentia³ exprimă în mod ideal și conceptual unitatea teritorială a Romei, în fața segmentării și fragmentării pe care le reprezintă Larii în calitate lor.

Spre deosebire de Lari, care niciodată nu s-au numărat printre zei, Penații, ca și Manii, sînt zei, *di Penates* (Cicero, *De natura deorum* II 68). Ei sînt zeii suverani ai inimii casei, ai centrului teoretic și ideologic al existenței fiecărui roman, care se identifică spațial cu vatra. Aveau sub protecția lor grupurile familiale, mai degrabă decît teritoriul ocupat de acestea, guvernat de fapt de Lari, și făceau parte din moștenirea transmisă de *pater familias*; posesiunea lor constituia o garanție a descendenței și a statutului social. În sensul acesta *Penates publici*, sau Penații poporului roman, vechii zei aduși de Enea în Italia, al căror sălaș se afla în partea cea mai ferită a templului Vestei, *penus Vestae*, garantau legitimitatea descendenței romane de la Enea. Funcția lor legitimantă dezvăluie caracterul lor juridico-social, iar magistrații romani pe ei jurau, ca și pe Joe, în momentul preluării funcției, după ce aduceau sacrificii Penaților propriei familii și celor publici.

Numen

Acest sistem divin articulat era pentru romani și un complex de voință, condensat în noțiunea de *numen* care, cel puțin pînă la epoca lui Cicero,

³ O Acca Larentia era nevasta lui Faustulus, care i-a luat să-i crească pe Romulus și pe Remus și care ulterior l-a adoptat pe Romulus la moartea unuia din cei doisprezece copii ai săi, l-a făcut plugar [lat. *arvum* – ogor, arătură *n. t.*], dînd astfel naștere Fraților Arvali; o altă Acca Larentia era o prostituată care, căsătorită cu agricultorul Tarutius, a lăsat ca moștenitor al bunurilor sale poporul roman.

este întotdeauna personal, este, adică, *numen*-ul unei divinități individualizate cu precizie. Derivat de la verbul *nuo*, a face semn din cap, el desemnează voința expresă din partea unei divinități sau a unei instituții sociale, drept care, alături de *numen*-ul lui Joe sau al Iunonei va fi întâlnit, de pildă, cel al senatului sau al poporului Romei. La plural, *numina*, îi desemnează în mod generic și colectiv pe zei, dar întotdeauna ca expresie a unei voințe; numai începând din perioada imperială și ca efect al acțiunii poetilor, *numen* devine sinonim cu „zeu“ și cu „divinitate“, incluzând și desemnând treptat și puterea obscură a unui zeu sau chiar lumea divină sau mai generic spus extraumană.

DI INDIGETES, DI NOVENSIDES

Cu *indigitamenta* pare să fi avut o oarecare înrudire *di indigetes*, zeii „autohtoni“, dacă *indigetes* trimite la verbul *indigeto*, care desemna forma corectă de a-i numi pe zei în *indigitamenta*. Pentru romani zeii autohtoni erau zeii naționali, *di patri indigetes* (Vergilius, *Georgicele* I 498). Împreună cu *di novensides* sau *novensiles* și precedați de aceștia, zeii autohtoni compăreau în formula tradițională a actului de *devotio* (Livius VIII 9), un act ritual de consacrare prin care comandantul roman, în cazul în care trupele sale s-ar fi aflat în mare dificultate în timpul unei ciocniri armate, se lega prin jurământ pe sine însuși și pe dușmani față de zeii infernului; dacă murea în timpul bătăliei, era dezlegat de jurământ; în schimb, dacă supraviețuia, întrucât era consacrat zeilor și prin aceasta exclus din societatea omenească, nu putea îndeplini nici un fel de acțiune culturală. Prezența lor în formula lui *devotio* este totuși doar un indiciu al arhaicității lor, fără a ne clarifica nici asupra rolului și nici asupra funcției lor.

La rîndul lor, zeii novensizi, sau novensili după Varro (*Despre limba latină* V 74) erau de origine sabină și desemnau divinități stabilite la Roma într-o a doua fază, și de aceea „zei noi“, față de *indigetes*, zei indigeni. Nimic nu exclude însă ca zeii novensizi să fi fost un grup de „noi“ divinități exercitîndu-și funcția în comun, precum zeii etrusci care țineau sfat.

Indigenii și novensizii aparțineau fără îndoială substratului arhaic al Romei și al celorlalte popoare latine. La Roma indigenii erau celebrați în mod colectiv în *Agonalia* de la 11 decembrie iar *Sol indiges* se bucura de o sărbătoare la 9 august.

Ca expresie a voinței unei divinități precizate, *numen* făcea parte în mod obligatoriu dintre *indigitamenta* (DI INDIGETES, DI NOVENSIDES*), liste de zei invocate pe baza funcțiilor lor, în general subordonați unei divinități majore și care trebuiau să exprime specializarea sferelor de competență și a *numina*, a voințelor, asupra cărora zeul își exercita protecția.

3. Demitizarea și istorificarea

Spre deosebire de religia greacă, dar și de alte sisteme religioase, Roma nu pare să cunoască o mitologie (MIT*). Cetatea destinată să domine lumea nu cunoștea cosmogonia, nici teogonia și nici antropogonia. În afară de aceasta, ea nu avea poeți care să îndeplinească, așa ca în Grecia, și rolul de „teologi” și de poli de orientare cosmologică, și nici prezicători sau profeți. *Vates*, termen de origine celtică (cap. VI, 2), cel puțin pînă în secolul al III-lea î.C. avea conotații depreciative. De această absență a miturilor erau deja conștienți și anticii, iar Dionysios din Halicarnas o atribuia unei opțiuni deliberate a lui Romulus, pentru ca despre zei „să nu se gîndească și să nu se spună decît de bine” (*Istoria Romei antice* II 18). Atunci cînd apar, povestirile mitice dedicate zeilor și eroilor sînt rodul procesului de elenizare și privesc divinități recunoscute ca fiind înrudite cu acelea grecești. Totuși în patrimoniul tradițional roman se întîlnesc narațiuni mai mult sau mai puțin „fantastice”, ai căror protagoniști sînt însă personaje considerate „istorice” de tradiția romană, ca Romulus și Numa, sau Mucius Scaevola și Horatius Coclites; astfel povestirile acestea sînt atribuite istoriei. E posibil atunci ca Roma să fi „demitizat” cu bună știință propriul patrimoniu mitic, acest lucru fiind legat de expansiunea cultului lui Iov Optimus Maximus, care a dus la eclipsarea întregului trecut mitic. Nu e mai puțin adevărat că în secolul al VII-lea î.C. Roma a suferit brusc trecerea spre civilizația urbană și, lipsită fiind de arte plastice și de poezie, nu avea desigur capacitatea de a-și fixa propriile mituri. În afară de aceasta, în faza formării sale, ea se afla înglobată într-un climat cultural dominat de civilizația greacă și de cea etruscă, acestea făcîndu-și simțită povara asupra noii alcătuirii urbane.

În istorisirile privitoare la primii regi pot fi recunoscute trăsături și tipologii care trimit la modele mitologice. În această direcție duce legătura lui Romulus cu lumea divină, ca fiu al lui Marte și rege al Romei prin voința lui Iov; sau raporturile lui Numa cu același Iov. Aplicarea modelului ideologiei tripartite a indoeuropenilor la acești doi primi regi ai Romei ar putea permite să recunoaștem în ei expresia dublului aspect al suveranității, în manifestările sale juridică și sacrală. Regele Tullus Hostilius, la rîndul său, ar putea reprezenta funcția a II-a, în virtutea legăturii sale cu lumea războiului. În ceea ce-l privește, regele Ancus Marcius, deși doar în parte, ar putea întruchipa funcția a III-a datorită legăturii sale cu negoțul și promovării valorilor economice. Și relatarea lui Tit Liviu despre războiul dintre romani și sabini se poate compara cu unele tradiții ale patrimoniului indoeuropean (ASII ȘI VANII*).

Dar admițînd că evenimentele din Roma primitivă își au originea în vechile mituri aparținînd substratului indoeuropean, fapt e că Roma nu s-a exprimat și nu s-a realizat prin mituri, ci s-a orientat în sensul actualității

istorice. La aceasta trebuie să fi contribuit activitatea de consemnare a evenimentelor în anale de către pontifici, memoria vie a cetății, care în cursul secolelor al IV-lea și al III-lea î.C. au sistematizat și au definit patrimoniul Romei. Orientarea impusă de ei tradiției a fost mai târziu preluată și continuată de autorii de anale și de poeți, care au dus-o mai departe. În felul acesta, trecutul mitic, „demitizat“, era „istorificat“ și încredințat prezentului, în timp ce orientarea etic-comportamentală care se putea desprinde din acel trecut se contopea în modelul lui *mos maiorum*, obiceiul strămoșesc.

Dacă ar trebui să citim acum procesul de istorificare a patrimoniului mitic al Romei în sensul „teologiei tripartite“ a lui Varro⁴, care distingea trei genuri de teologii, unul mitic, guvernat de poeți, unul fizic, către care priveau filozofii, și unul civic și politic, care stabilea rolul cetățenilor și al sacerdoților în stat și care anume zei și în ce mod trebuiau să fie venerați spre binele statului, fără îndoială ar trebui să recunoaștem că opțiunea romană mergea în direcția teologiei civice.

4. *Supraevaluarea ritului*

Acestei lipse de mitologie îi corespunde în schimb o centralitate și o supraevaluare a RITULUI*. Nu întâmplător, dacă mitul e de origine greacă, ritul e de origine latină. Din punct de vedere etimologic legat de vedicul *rta* (cap. IV, 2), latinescul *ritus* înseamnă *operarea exactă și corectă după un model tradițional stabilit cu rigurozitate*. El se definește în relație cu opusele sale, adjectivul *in-ritus*, nefixat, zadarnic, fără eficacitate, și adverbul *in-rite*, în mod inutil, fără eficacitate, drept care în cele din urmă ritul înseamnă *acțiune eficață*. Într-o cultură ca aceea romană, orientată în sensul istoriei, și deci al acțiunii omenești, ritul nu putea decât să-și însușească o poziție privilegiată și să devină o gramatică simbolică, bazată pe gesturi și acțiuni, dar și pe obiecte și spații.

VESTALELE

Așa cum Vesta încheia prima parte a anului, cele șase vestale, destinate cultului zeiței, încheiau colegiul pontifical. Sarcina lor era aceea de a menține aprins focul sacru, care nu trebuia să se stingă niciodată, decât la perioade riguros prevăzute de calendar pentru a-l reînnoi, sub pedeapsa flagelării. Erau amenințate de pedeapsa capitală dacă își pierdeau virginitatea, obligatorie pentru toți cei treizeci de ani de serviciu. Se intra în colegiul vestalelor la o vîrstă cuprinsă între șase și zece ani, prin alegerea de către Pontifex Ma-

⁴ În Sfîntul Augustin, *De civitate Dei* IV 27, VI 5.

ximus, după o selecție din douăzeci de fete. Atunci Pontifex Maximus o „captura” (captio) pe copilă luînd-o de mîna și scoțînd-o de sub tutela tatălui, care trebuia să fie un cetățean roman căsătorit în mod solemn prin *confarreatio* (p. 111 n. 5). În afară de întreținerea și de paza focului sacru în templul Vestei, vestalele, conduse de *Virgo Vestalis Maxima*, între multe obligații o aveau și pe aceea de a pregăti *mola salsa*, un amestec pe bază de făină de grâu și de sare cu care se stropeau victimele (*immolare*) înainte de sacrificare.

Sacerdoțiul. Acest lucru explică modul în care la Roma, chiar în absența unei caste sacerdotale închise, s-a putut crea un sistem ritual controlat de un corp sacerdotal public complex și articulat, în vîrfurile căruia se situa colegiul pontificilor. Din acest colegiu făceau parte de asemenea regele sacral sau regele sacrificul (*rex sacrorum* sau *rex sacrificulus*), cei cincisprezece flameni și cele șase VESTALE*.

Dar colegiul pontifical furniza exclusiv coordonatele acțiunii rituale. Alte corpuri aveau sarcina de a o pune în practică iar altele contribuiau la menținerea ordinii implicate de rit, intervenind numai în momentele deosebite ale vieții religioase, ca, de pildă, Lupercii cu prilejul *Lupercaliilor* de la 15 februarie, sau Salii, numai în martie și pentru *Armilustrum* din 15 octombrie, care dansau purtînd în procesiune scuturile sacre (*ancilia*) păstrate în altarul lui Marte. Congregația Fraților Arvali, la rîndul său, celebra în mai riturile destinate ocrotirii cîmpurilor cultivate, congregației Fețialilor îi revenea sarcina de a fundamenta din punct de vedere sacral tratatele de pace sau declarațiile de război stabilite de romani cu alte popoare.

Pontificii

Pontificii – la început cinci, mai tîrziu nouă, cincisprezece și în sfîrșit șaisprezece o dată cu expansiunea Romei și cu înmulțirea funcțiilor – ajungeau în această funcție prin cooptare și nu prin alegere publică. În fruntea colegiului se afla Pontifex Maximus, a cărui funcție era pe viață. Subordonat regelui sacral și flaminului dial (= al lui Iupiter) din punctul de vedere al ierarhiei religioase, era superiorul lor din acela al prerogativelor juridice și jurisdicționale. Avea escortă de lictori, îi alegea pe regele sacral, pe flameni și pe vestale.

Corpul pontifical nu era totuși unul sacerdotal în sensul strict al termenului; sarcinile sale erau circumscrise sistemului normativ, legii, în nici un caz nu se limitau la executarea materială a acțiunilor religioase. Lor le revenea conservarea tradiției. Cea religioasă era concentrată în listele de zei, în cărțile sacerdoților (*libri sacerdotum*), în cărțile pontificale (*pontificum libri*), în cărțile sacre. Cea juridico-normativă trebuia să fie înregistrată în *Com-*

mentarii-le pontificilor. Tradiția istorică, la rîndul ei, se realiza prin redactarea acelor *Annales Maximis*, unde erau consemnate evenimentele petrecute la Roma an de an. Alături de *Annales*, ei redactau și *Fasti*, unde erau înregistrați magistrații aleși anual, exercitînd astfel un control asupra timpului care se concretiza în redactarea calendarului. În sensul acesta, așadar, pontificii erau memoria vie a Romei, iar la registrele lor au apelat toți istoricii ulteriori. Raza lor de acțiune rămînea limitată în orice caz la sfera *sacru*ului, și în calitate de depozitari ai cunoașterii tradiționale ei aveau datoria de a furniza o informare minuțioasă și detaliată în orice domeniu al acțiunilor religioase, atît în sensul cultural cel mai larg cît și în acela mai restrîns al ritualului. Controlori supremi ai fiecărei acțiuni rituale, sfera lor de competență se închidea astfel în jurul lui *ius divinum*, dreptul divin. În termeni mai simpli, de la ei se aștepta să se determine „ce anume era sacru, ce era profan, ce anume era sfînt, ce era religios“ (Macrobius, *Saturnalii* III 3, 1).

Regele sacral și flaminii

Subordonați lui Pontifex Maximus erau regele sacral și flaminul dial, care pot părea ca un fel de dublu unul față de celălalt. Regele sacral este poate o relicvă a regalității, a cărei criză era în mod simbolic și ritual reînnoită în *regifugium* sau fuga regelui de la 24 februarie, așadar la sfîrșitul calendarului arhaic. Funcția lui era pe viață cu condiția ca el să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*⁵. Obligațiile regelui sacral și ale soției sale, care purta titlul de *regina*, erau exclusiv religioase. Dacă *regina*, la începutul fiecărei luni, sacrifică Iunonei, regele sacral sacrifică în aceeași zi lui Ianus și, în cadrul Agonaliilor de la 9 ianuarie, el deschide anul prin sacrificarea unui berbec. El apare în felul acesta ca o paralelă umană a lui Ianus: cum Ianus este zeul începuturilor pe plan cosmic, regelui îi revin începuturile pe plan uman, și deci pe acela al istoriei. La rîndul său, flaminul dial, prin tradiția romană, e rodul unei renunțări de bunăvoie din partea regelui la o parte din funcțiile sale. Și această slujbă era pe viață, cu condiția ca cel ales să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*. Investitura nu putea fi refuzată și pasivitatea aceasta caracterizează întreaga viață a flaminului, condiționată de un foarte mare număr de interdicții care fac din conduita sa un fel de „non-acțiune“. El întruchipează personalitatea divină a regelui, care pe plan metaistoric este Iupiter, unicul și autenticul rege al Romei după apariția republicii, și care pe planul istoriei e depusat de funcțiile sale regale politice.

Împreună cu flaminul lui Marte și cu cel al lui Quirinus, flaminul lui Iupiter reproducea mai tîrziu, la nivel de acțiune culturală și rituală, triada

⁵ *Confarreatio*, de la o lipie de făină oferită de soție, era numele dat căsătoriei solene, care nu permitea divorțul, celebrată de Pontifex Maximus de față cu șase martori.

pre-capitolină. Ei dădeau viață celor trei flamini majori, cărora le urmau în poziție subalternă cei doisprezece flamini minori, fiecare în parte consacrat în mod explicit cultului unei divinități anume.

Augurii

Orientată în sensul istoriei, Roma exclusese din orizontul său orice previziune asupra viitorului, dar lăsase un spațiu larg nevoii de a sonda voința divină și îndeosebi pe cea a lui Iupiter, care confirma prezentul „istoric” și ritual al cetății. În acest scop fusese creat un colegiu de auguri⁶, dezlegați de autoritatea pontifului, care elaboraseră o tehnică divinatorie specifică (DIVINAȚIE*), disciplina augurală, de altfel împărtășită și de alte populații italice. Deoarece evenimentele cetății se bazau și depindeau de enunțarea voinței lui Iupiter – *fatum*-ul, care era „cuvîntul lui Iupiter” –, interpretarea acelui enunț devenea de neînlocuit pentru existența însăși a Romei. Nu era, totuși, o prezicere a viitorului, cît o autorizare de a proceda printr-o acțiune deja programată sau o anulare a acesteia.

Auspicația, ca și alte forme divinatorii pe care Roma și le însușise, îndeosebi *Etrusca disciplina*, ai cărei depozitari erau aruspicii și care se întemeia pe estispicină și pe hepatoscopie (DIVINAȚIA*), se traducea printr-o „scriere” reprezentată de semne ale păsărilor prin care augurul își delimita cîmpul vizual în cadrul căruia trebuia să citească zborul păsărilor⁷; o scriere care se așeza ca o completare la înfăptuirea istoriei prin redactarea *Analelor* și a *Fastelor* de către pontifici.

5. Calendarul și cultul

Puternicul impuls ritual ca și controlul sistematic al tradiției exercitat de pontifici își arătau roadele în minuțioasa compilare a calendarului, acesta fiind tot de competența colegiului pontifical. Un pontifce avea sarcina de a observa luna și anunța apariția lunii noi regelui sacral, care convoca la adunare poporul și proclama începutul lunii⁸, indicînd data la care aveau să cadă nonele (*nonae*), la primul pătrar al lunii, și idele (*idus*), cu prilejul lunii pline. Luna calendaristică, evident bazată pe ciclul lunar, era de

⁶ De la *augeo*, a crește.

⁷ Zborul păsărilor era cel mai extins dintre semnele susceptibile de a fi citite și prin care zeul își exprima voința. Așezați pe trei coline, Capitoliul, Quirinalul și poate Palatinul, după ce delimitau sacralmente cu *lituus*, un baston curbat, o porțiune din cerul de deasupra, *templum*, augurii observau și interpretau comportamentul și zborul păsărilor pentru a extrage din acestea auspiciul (*auspicium*, de la *aves inspicere*, a observa păsările).

⁸ *Calendae* sau *kalendae*, după grafia arhaică, de la *calare* sau *kalare*, a convoca la adunare.

aceea divizată în trei părți: calendele, nonele, numite așa deoarece cădeau cu nouă zile înainte de ide, care veneau la urmă. La Roma, ca și în alte părți, coincidența imperfectă dintre ciclul lunar, cu care se măsura anul solar prin intermediul lunației, și ciclul solar impuseser intercalarea câtorva zile pentru a umple în mod artificial arcul temporal astfel încât, pînă la reforma lui Caesar⁹, numărul zilelor anului depindea de autoritatea pontificilor, cu nu puține consecințe politice, întrucît acest lucru se repercuta asupra duratei magistraturilor.

Deși numai Calendarul din Anzio, descoperit în 1915, e anterior reformei lui Caesar, prezența constantă a unui număr de sărbători, care se regăsesc neschimbate în diferite calendare și sînt confirmate de calendarul amintit, dezvăluie prezența unui nucleu original care nu face decît să trimită la calendarul arhaic. Instituirea acestuia era în mod tradițional atribuită lui Numa, care ar fi mutat începutul anului în ianuarie și ar fi ridicat la douăsprezece cele zece luni ale calendarului precedent, care începea în martie, și care a rămas începutul anului sacral, o dată cu reînnoirea focului sacru în templul Vestei la calendele lunii, pe cînd februarie¹⁰ era luna cu care se încheia anul. Anul apărea deci articulat în douăsprezece luni, fiecare dintre ele era împărțită în trei părți – calendele, none și ide –, dar cunoștea și o împărțire în cicluri de opt zile (*nundinae*), desemnate prin primele opt litere ale alfabetului, dintre care prima indica ziua de tîrg. El era de asemenea cadenciat de zile *faste*, în care se îngăduia oficierea justiției și se puteau ține adunările publice, și *nefaste*, în care aceste activități erau interzise. Așadar calendarul cadencia cu meticulozitate toate activitățile anului și reprezenta controlul exercitat de Roma asupra timpului, în mod simbolic „țintuit” prin intermediul cuielor înfipite în peretele templului lui Iupiter Capitolinul începînd din anul 509 î.C.

Construcție culturală prin care Roma conferea sens timpului și scurgerii lui, calendarul devenea și un instrument pentru a canaliza și a controla suspendările periodice ale timpului reprezentate de ocaziile festive (*feriae*) (SĂRBĂTOARE*). Sărbătorile erau astfel distribuite și cadenciate de-a lungul întregului an, iar această organizare minuțioasă și amănunțită se reflecta în cultul public (*sacra publica*), care potrivit dreptului pontifical se celebra pe cheltuiala statului „pentru popor, adică pentru munți, pentru sate,

⁹ Reforma calendarului a fost promulgată de Caesar în anul 46 î.C. în calitate de Pontifex Maximus. El a introdus anul bisect, la sugestia matematicianului și astrologului alexandrin Sosigene. De atunci la fiecare patru ani, între 23 și 24 februarie, s-a introdus o zi, numită *bis sextus ante Kalendas Martias*, „ziua a șasea pentru a doua oară înainte de calendele din martie”. Această reformă s-a menținut neschimbată pînă în 1583, cînd papa Grigorie al XIII-lea a introdus unele modificări.

¹⁰ De la *februare*, a purifica.

pentru curii și pentru micile sanctuare“. Divinitățile principale se bucurau de un cult pe vîrfurile dealurilor, de unde dominau cetatea. În paralel cu cultele publice se situau cultele private (*sacra privata*), care se oficiau „pentru persoane luate individual, pentru familii și pentru stirpe“ și care indicau dimensiunea „personală“ a religiei, de altfel în chip sintetic coerentă și complementară rînduiei colective a cultului public. La *sacra privata* statul nu contribuia cu nimic, sarcina lor revenind cetățenilor privați.

Organizarea timpului și a spațiului în sens sacral, distribuirea cultului pe bază calendarială și teritorială, dar și personală (*sacra privata*), sînt expresia simbolică și sintetică a Romei. Gramatica și sintaxa riturilor și cultelor, *panteonul*, calendarul și însăși topografia sacră reflectă în chip mimetic cetatea și cultura ei, care se reproducea prin intermediul propriului sistem religios.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- ALTHEIM FR., 1951, *Römische Religionsgeschichte*, 3 vol., Baden-Baden.
- BAYET J., 1957, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris (1969²).
- BIANCHI BANDINELLI R.—GIULIANO A., 1973, *Etruschi e Italici prima del dominio di Roma*, Milano.
- CAMASSA G., 1992, *La religione romana antica*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 172–195.
- CANCIK H., 1994, *La religione romana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 349–408.
- DUMÉZIL G., 1974², *La religion romaine archaïque*, Paris.
- FOWLER W.W., 1925⁴, *The Roman Festivals*, London.
- GRANT M., 1971, *Roman Myths*, London.
- LOCH C., 1937, *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Mein.
- LATTE K., 1967², *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LIEBESCHUETZ J.W.G., 1979, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
- MESLIN M., 1978, *L'homme romain*, Paris.
- NORDEN E., 1939, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig.
- PIFFIG A.J., 1975, *Religio Etrusca*, Graz.
- SABBATUCCI D., 1988, *La religione di Roma antica*, Milano.
- SCHILLING R., 1979, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.
- SIMON E., 1990, *Die Götter der Römer*, München.
- TORELLI M., 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici tra archeologia e storia*, Roma.
- TORELLI M., 1986, *La religione*, în G. Pugliese Carratelli, *Rasenna*, Milano, pp. 159 sq.
- TURCAN R., 1988, *Religion Romaine (Iconography of Religions, XVII/1)*, Leiden.
- WISOWA G., 1912², *Religion und Kultus der Römer*, München.

STUDII

- BETTINI M., 1986, *Antropologia e cultura romana*, Roma.
- BLOCH R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.
- BLOCH R., 1976, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève.
- BOUCHÉ-LECLERQ A., 1871, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris.
- BOYANCÉ P., 1972, *Études sur la religion romaine*, Paris-Roma.
- BRELICH A., 1955, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
- BRETONE M., 1981, *Il diritto a Roma*, in M. Bretone-M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari.
- CATALANO P., 1960, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino.
- DELLA CORTE F., 1969, *L'antico calendario dei Romani*, Genova.
- DUMÉZIL G., 1942, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.
- DUMÉZIL G., 1973, *Mythe et Épopée*, III: *Histoires romaines*, Paris [trad. rom., Editura Științifică, 1993].
- FRASCHETTI A., 1976-1977, „Annalistica, «mitologia» e studi storico-religiosi“, în „Dialoghi di Archeologia“, 9-10, pp. 602-630.
- GALLINI C., 1970, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari.
- GIANNELLI G., 1933, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze.
- LUGLI U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.
- LUGLI U., 1996, *Miti velati. La mitologia romana come problema storiografico*, Genova.
- MONTANARI E., 1988, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma.
- PERUZZI E., 1970, 1973, *Origini di Roma*, 2 vol., Bologna.
- PERUZZI E., 1978, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze.
- PICCALUGA G., 1965, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma.
- PICCALUGA G., 1974, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.
- ROHDE G., 1936, *Die Kultansetzungen der römischen Pontifices*, Berlin.
- SABBATUCI D., 1951-1952, „Sacer“, în *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 23, pp. 91-101.
- SABBATUCCI D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
- SCARPI P., 1979-1980, „Picus: una mediazione per la storia“, în *Bollettino dell'Istituto di Filologia greca*, 5 pp. 138-163.
- SCHEID J., 1988, *La spartizione sacrificale a Roma*, în C. Grottanelli-N. F. Parise (ed.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, pp. 267-292.
- SORDI M., 1992, *L'homo romanus: religione, diritto, sacro*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 285-307.
- WISEMAN T.P., 1989, „Roman Legend and Oral Tradition“, în *The Journal of Roman Studies*, 79, pp. 129-137.

Epoca elenistico-romană

1. Scurtă prezentare istorică

Prin epoca elenistico-romană se înțelege în special perioada care începe atunci când Roma întâlnește, la sfârșitul secolului al III-lea î.C., civilizația elenistică, îndeosebi alexandrină, îi adoptă formele culturale pentru a intra mai apoi în concurență cu ea. Apariția lui Alexandru Macedon, care crease un imens imperiu supranațional, după modelul persan, și cu care în mod obișnuit începe elenismul, produsese deja consecințe răvășitoare pentru popoarele care locuiau în bazinul Mediteranei. Politica adoptată de Alexandru față de populațiile cucerite a fost de a se prezenta drept continuatorul precedentului suveran și urmașul său legitim. În Persia a adoptat obiceiurile locale, s-a arătat cucernic față de divinitățile persane, a dat monarhiei un caracter divin și a stabilit ca persoanei regelui să i se aducă onoruri divine. În 324 î.C. a proclamat propria divinitate și a decretat să i se acorde cultul divin¹. Cu puțin timp înainte de expediția din Persia, în Egipt, Alexandru fusese declarat fiu al lui Amon (Zeus Amon din *interpretatio graeca*), zeul necunoscut al teologiei tebane (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*). Acest lucru ar fi constituit premisa cultului regelui și a suveranității universale.

După moartea lui Alexandru, imperiul său a fost supus unor puternice presiuni, provocate de conflictele dintre generalii săi pentru succesiune. Dacă într-o primă fază a prevalat un oarecare echilibru între forțele urmărind destrămarea și tendința de a menține unitatea imperiului, ulterior au învins forțele centrifuge care au dus la apariția a trei regate: al Macedoniei prin descendenții lui Antigonos, al Siriei, prin Seleucizi, și al Egiptului, prin Ptolemei. Egiptul a fost cel ce avea să devină, pînă la afirmarea Romei, centrul vieții culturale al acestei epoci. În sfârșit, Roma va fi cea care, după ce va fi înfrînt Cartagina, va reface unitatea imperiului universal, visat de Alexandru.

¹ Autenticitatea decretului lui Alexandru e totuși discutabilă.

Aceasta e perioada în care istoria greacă devine treptat istoria tuturor celor ce vorbeau și gîndeau grecește, independent de originea lor. Greaca se transformă într-o limbă vehiculară vorbită în toată Mediterana, semn de distincție culturală pe care și-l însușesc popoarele care intră în contact cu grecii. În Egipt, cel puțin în mediile cultivate, greaca pare să fi înlocuit limba locală.

Lumea închisă a cetăților grecești, microcosmosuri organizate în care fiecare om se simțea la adăpost și ocrotit, se dizolvă în urma afirmării imperiului universal. Noile orizonturi deschise de cuceririle lui Alexandru introduc o viziune cosmopolită a lumii, dar produc de asemenea un sentiment de izolare și de pierdere de sine. Omul nu mai este făuritorul propriului destin, ci se află în puterea lui *Tyche* (Soarta), a lui *Ananke* (Necesitatea) sau a lui *Heimarmene* (Destinul). Îndepărtarea zeilor tradiționali se făcuse deja simțită la sfîrșitul secolului al IV-lea î.C. și a crescut o dată cu afirmarea regalității divine, care îi lua omului orice posibilitate de control asupra exercițiului puterii și în același timp îi răpea propria identitate. Sentimentul pierderii de sine conduce către forme de gîndire care sub un aparent raționalism ascund puternice tendințe dogmatice, în timp ce caută soluții care să permită omului să se sustragă loviturilor soartei sau să le poată îndura. În același timp, paralel cu impunerea universalității regelui divin, religiile tradiționale sînt supuse la rîndul lor unor presiuni universaliste, în timp ce reclamă o mai mare apropiere de zei care să le garanteze oamenilor „mîntuirea”. Un zeu trebuie să fie înainte de toate *sotér*, salvator, ca Asclepios, eroul, fiu al lui Apollon, fulgerat de Zeus pentru că îi scăpase pe oameni de la moarte prin arta sa medicală și preschimbat mai tîrziu în zeu, care se bucura în perioada clasică (cap. V, 4) de un cult iatromantic cu incubație (DIVINITAȚIA*). Deja în secolul al IV-lea î.C. cultul era larg răspîndit în teritoriul grec, dar în decursul epocii elenistice expansiunea lui avea să cunoască un impuls care a dat viață la numeroase sucursale, adevărate complexe spitalicești, în timp ce continuau să se configureze conotațiile lui realmente salvatoare. Fără a se orienta în perspectivă escatologică, cultul lui Asclepios depășea simpla recîștigare a sănătății fizice, în sensul unui raport intim, privat și personal cu divinitatea.

Pe valul acestor tendințe, așadar, în lumea elenistico-romană se răspîndesc, în afară de cultele iatrice, cele misterice împreună cu astrologia și cu practicile magiei, în măsură să intervină asupra realității și s-o controleze.

Sincretismul ptolemeic. În Egipt, Ptolemeu și descendenții săi urmăresc o politică de elenizare a popoarelor supuse. Faimoasa traducere a *Bibliei* în limba greacă, cunoscută ca *Septuaginta*, deoarece fusese încredințată, potrivit tradiției, unui număr de șaptezeci de învățați, este probabil rodul acestui proces de elenizare, care pe de o parte permitea supușilor să trăiască

după propriile legi și obiceiuri, dar pe de altă parte ca aceste tradiții să fie accesibile celui care nu vorbea decât greaca. Poate, totuși, traducerea *Septuagintei* s-a născut din dorința bibliotecarilor din Alexandria de a se afla și în posesia *Bibliei*, alături de alte lucrări orientale, sau din necesitatea de a pune la dispoziția evreilor din diaspora alexandrină *Scriptura*, pe care mulți poate nu mai erau capabili s-o citească în ebraică. În orice caz și traducerea *Bibliei* se înscria în proiectul Ptolemeilor, un proiect urmărit cu și mai mare rigurozitate în privința egiptenilor, unde folosirea limbii grecești în practicile religioase a fost prezentată sub aspectul unei concesiuni făcute grecilor care îmbrățișau cultele egiptene, în timp ce se continua folosirea limbii locale pentru ceremoniile mai tainice, aparentă afirmare a autonomiei religioase, dar de fapt o adevărată cedare, destinată, în intențiile Ptolemeilor, să ducă la sucombare.

Procesul de elenizare trece printr-un fenomen etichetat în mod convențional ca *sincretism*, atât religios cât și cultural. Pe plan religios și teologic sincretismul este într-un anumit sens moștenitorul vechilor *teocrazii* egiptene (cap. III, 3), unde mai multe figuri divine erau asimilate ajungându-se în final la crearea unei noi divinități. În Egiptul ptolemeic el dă naștere unui zeu ca Serapis, care își asumă caracteristicile unor divinități grecești și egiptene, ca Hades, Zeus, Helios, Osiris, într-o sinteză care aspiră să reproducă pe plan divin rolul asumat de suveran pe pământ. Din punctul de vedere al practicii culturale el are drept rezultat o elenizare a cultelor înseși, care sînt, ca să spunem așa, domesticite, păstrînd măsura zeilor egipteni, antropomorfizați și epurați de zoomorfismul lor, element care mai mult ca oricare altul putea provoca respingere din partea grecilor; dar chiar și cultele grecești suferă transformări profunde, amestecîndu-se cu cultele străine și dobîndind perspective de neimaginat pentru religia tradițională. Pe plan cultural sincretismul se traduce în mișcări de gîndire care treptat încep să-și piardă din elementele ce le deosebeau, în aspirația comună de a depăși condiția umană. În realitatea istorică, totuși, sincretismul este un vast și puternic fenomen de transculturație care duce la o integrare a diverselor civilizații, reunite mai întîi de Alexandru și apoi de Roma, din care răsar creații culturale cu totul noi și originale, rod al replăsmuirii și reinterpretării diferitelor tradiții.

2. Cultele orientale și Roma

În expansiunea sa neînteruptă, Roma avea să se confrunte curînd cu problema religiilor străine, *externa superstitio*, față de care cetatea s-a arătat întotdeauna suspicioasă. *Interpretatio romana*, bazată în general pe aspecte superficiale (cap. VI, 2), în momentul în care traducea în termeni de cultu-

ră romană divinitățile străine, tempera ETNOCENTRISMUL* tipic al poporului roman. Totuși acestea nu se inserau și nu se integrau totdeauna în țesătura tradițională a cetății. Cultul Marii Mame frigiene Cybele, adus la Roma la sugestia Oracolelor Sibilline în 204 î.C., a suferit ulterior restricții în interiorul statului iar cetățenilor romani le era interzisă asumarea sacerdoțiului; numai în epoca imperială târzie, o dată cu Antonius Pius (138-161 d.C., de altfel precedat de Claudius, 41-54 d.C.) acest cult cunoaște instituirea unui mare ciclu festiv. Cu suspiciune și cu sarcasm a fost primit și cultul zeiței *Syria*, Atargatis, implicat într-o revoltă a sclavilor în 134 î.C., și mari restricții a suferit cultul lui Dionysos-Bacchus, care, în 186 î.C., a fost socotit ca un atentat la integritatea statului (BACCHANALELE*). Dar mai ales cultele greco-egiptene au fost cele care s-au izbit de ostilitatea guvernanților Romei. Într-adevăr, senatul republican a ordonat în mai multe rânduri distrugerea altarelor acestor zei străini, Augustus a ordonat interzicerea de a se celebra ritualele isiace în cuprinsul *pomoerium*-ului, iar Tiberius a poruncit să se demoleze sanctuarul zeiței și statuia să fie aruncată în Tibru. Statul roman se temea probabil că taina ce învăluia ceremonialele divinităților străine ar fi putut ascunde periculoase revendicări ale maselor populare care aveau în număr mare la ele. Asemănătoare a fost și atitudinea față de astrologie și de magie (cap. XXII), față de prima deoarece îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa personală și cetățenească; față de a doua deoarece se pretindea drept deținătoare a unei puteri incontrolabile pentru stat și din acest motiv periculoasă, dar în același timp și pentru că aceasta îl descărca pe om de responsabilitatea sa juridică, întrucât descântecul însuși sau otrava erau cele care acționau. În sfârșit, astrologia și magia erau ambele „învățăături străine“, a caldeenilor prima (cap. II, 4) (DIVINAȚIA*), a magilor persani (cap. IV, 5) a doua, iar Roma vedea în această putere posedată de „celălalt“ un potențial început de destabilizare a ordinii cosmice. Totuși marșul asupra Romei al cultelor străine a fost de neoprit iar Imperiul, începând de la sfârșitul secolului I d.C., a trebuit să se adapteze.

BACCHANALELE

Bacchanalele constituie un precedent semnificativ al atitudinii Romei față de cultele străine. Faptele țin de epoca republicană, dar ele exprimă un mod de a se raporta la „celălalt“, la „cel diferit“, tipic pentru cultura occidentală ulterioară, condiționată de un pronunțat ETNOCENTRISM*. Ca și alte culte, cel al lui Dionysos, unul dintre cele mai răspândite în timpul elenismului, dacă nu cel mai răspândit, suferă o evoluție în sens clar misteric și se organizează într-o formă caracteristică perioadei elenistice, asociația religioasă ezoterică, la care pentru a avea acces era indispensabil un rit de admitere, *inițierea*. Ptolemeu al IV-lea era un adept fervent; cu toate acestea,

în timpul domniei lui (221-203 î.C.) s-a emis un decret, păstrat pe un papyrus, prin care se propunea reglementarea cultului zeului, unificarea ritualurilor și a doctrinei, fragmentate în diverse asociații private, și mai ales să-l pună sub controlul statului.

La Roma ceea ce preocupă este aspectul „obscur” al cultului, cu potențiala sa forță de dezagregare, și această preocupare iese cu claritate în evidență în *procesul Bacchanalelor*, condamnate în 186 î.C. printr-un decret emis de senat. Guvernanții se temeau de fapt că *prava religio* a lui Bacchus, din pricina căreia bărbații ajungeau efeminați, ar putea crea un „al doilea popor” în interiorul cetății și că din sânul acestuia ar putea izvorî o tendință distructivă.

Culte misterice. Cultele misterice sînt un fenomen tipic al acestei epoci frămîntate și angoasate, în care oamenii au văzut cum se risipesc ultimele lor certitudini. Vechile MISTERII* al cetăților grecești, nemaifiind acum cult public al statului, evoluează în sens universalist și dezvoltă o perspectivă escatologică și soteriologică, uneori deja implicită în forma tradițională a cultului, orientîndu-se acum în sens ultramundan. Ritul inițiativ, prin care era confirmată admiterea în cadrul cultului, căruia îi exaltă caracteristicile ezoterice, se transformă într-un filtru ce trezește speranțele celor neinițiați, care văd în această taină, necomunicabilă lumii exterioare, posibilitatea unui contact direct cu divinitatea, a cărei poveste mitică e re trăită în rit, precum și speranța de a obține mîntuirea. Taina împărtășită de cei inițiați devine astfel o discriminare între cei care o posedă și pot aspira la un destin ultramundan și cei care sînt excluși de la aceste lucruri.

Experiența mistică este foarte expresiv descrisă într-un fragment din Plutarh:

„Mai întîi oamenii rătăcesc dezorientați, alergînd înfricoșați dintr-o parte în alta prin beznă, fără să ajungă la vreun capăt; apoi, înainte de sfîrșit, sînt năpădiți în toate chipurile de groază, spaimă, tremur, sudoare și anxietate. În cele din urmă o lumină miraculoasă apare și oamenii se trezesc în fața unor peisaje diafane, cu pajiști. Acest tărîm paradiziac se umple treptat de glasuri cîntînd, de dansuri, de solemne cîntări hieratice și de sfînte apariții. Acesta este universul în care simți că devii pe deplin liber și desăvîrșit, dezlegat de toate cele, pornind cu ghirlande de flori pe cap la celebrarea riturilor sacre alături de oameni sfîinți și puri. Dimpotrivă, marea majoritate a oamenilor, care nu a fost inițiată și nu a fost purificată, se tîrăște în noroi și în pulbere, îmbulzindu-se și călcîndu-se în picioare, îngrămădindu-se ca o turmă, torturată de spaimă și silită să îndure relele morții datorită lipsei de credință în binele Lumii de Dincolo” (*fr.* 178 Sandbach).

În această panoramă cultul lui Demeter și al lui Core de la Eleusis (MISTERIILE*) își păstrează caracteristicile sale particulare, dar în același timp își mărește treptat propria autonomie și își accentuează propriul universalism, deja implicit în *Imnul homeric către Demeter* care făgăduia un destin privi-

legiat în Lumea de Dincolo „tuturor oamenilor trăitori pe pământ“ care vor fi asistat la riturile sacre. I se acorda atît de multă importanță încît personalități ale Romei republicane, precum Cicero și mai târziu unii împărați, au fost inițiați.

La rîndul lor misteriiile din Samothrace, mai întîi prin succesorii lui Alexandru și mai târziu prin Roma, aveau să cunoască un mare avînt. Pentru cultul acesta, situat într-un teritoriu de graniță între Orient și Occident, Roma va fi avut în mod inevitabil un interes politic. Dedicate unor divinități misterioase ca, de pildă, Cabirii sau ca Marii Zei, interpretați însă ca fiind Dioscurii, asociați zeitelor din Eleusis, misteriiile din Samothrace ofereau prin celebrarea unor rituri secrete o cale de mîntuire concretă celor ce erau nevoiți să înfrunte primejdiile mării.

Culte orientale. În momentul în care au pătruns în lumea elenistico-romană, cultele de origine orientală au fost interpretate în sens misteric și ele însele s-au adaptat atingînd o răspîndire ce o depășea pe cea a misteriiilor grecești. Ele sînt în general caracterizate printr-o temă mitică și printr-un nucleu ritual centrat pe moartea și învierea unei divinități, așa ca în cazul fenicianului Adon sau al egipteanului Osiris, motiv care de altfel este prezent în cultul eleusin.

Ritualurile în cinstea lui Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAO-NULUI*), care în vechiul Egipt nu trebuie să fi avut un caracter inițiativ, în epoca elenistică aveau să evolueze în sens misteric și inițiativ, probabil ca efect al *interpretatio graeca* și al procesului de elenizare. Peste acestea s-a suprapus mai târziu cultul lui Isis, sora-soție a lui Osiris. Zeița egipteană era deja interpretată de greci drept Demeter, iar peregrinările ei în căutarea soțului dispărut erau ușor de asimilat cu acelea ale zeiței grecești în căutarea fiicei Core. Deși a cunoscut o puternică ostilitate din partea Romei pentru largul răsunet de care se bucura în masele populare, acest cult a avut o răspîndire fără egal în întregul bazin al Mediteranei, în epoca elenistică favorizat probabil de Ptolemei. La posibilitatea de continuare a vieții în Lumea de Dincolo, oferită de zeița egipteană, s-au adăugat alte aspecte, care au îmbogățit figura acesteia și au transformat-o într-o divinitate cosmică răspîndind binele de orice fel, blîndă și maternă, ajutătoare la nevoie și salvatoare. Cultul s-a orientat într-o direcție pronunțat henoteistă (MONOTEISM*), în care Isis a devenit *panthea*, divinitate unică, avînd multe nume (*myriónyma*), venerată pretutindeni, pe cînd adeptul, asimilat cu Osiris în timpul ritului de inițiere, afla chiar în povestea zeului egiptean, readus la viață de Isis, o perspectivă de speranță și de mîntuire care să-l elibereze de existență.

De origine orientală este și cultul zeiței Cybele, Marea Mamă frigiană introdusă la Roma în 204 î.C. Potrivit tradiției era una dintre primele di-

vinități orientale pătrunse la Roma, care vedea în aceasta o legătură cu mitul troian al propriei origini. Lumea greacă, în care cultul se răspîndise moderat la începutul secolului al V-lea î.C., pare să păstreze tăcerea asupra caracteristicilor sale. Tăcerea se datorează poate unei anumite cenzuri relative, mai degrabă decît tradiției mitice centrate pe moartea și învierea lui Attis, asociat lui Cybele, practicii autocastrării în uz printre sacerdoții zeiței, galii, dar și printre adepți în momentele cele mai exaltante ale celebrării, și aceasta explică interdicția pentru cetățenii romani de a face parte din corpul sacerdotal al acestui cult. Începînd cu a doua jumătate a secolului al II-lea d.C. se răspîndește în imperiu taurobolul, sacrificiul sîngeros al unui taur, făcut de particulari pentru împărat și pentru familia sa, ca act de lealitate politică, și care cuprindea un ritual prin care adeptul, coborît într-o groapă în care curgea sîngele victimei, se supunea unui fel de „baie de sînge”. Scos din groapă impregnat astfel și expus venerației adepților, se bucura de o „renaștere” valabilă pentru douăzeci de ani și care îl omologa cu Attis.

Tot oriental este și cultul zeului iranian Mithra, despre care nu există informații relevante pentru lumea greacă și elenistico-romană pînă în secolul I d.C., cînd s-a manifestat pe neașteptate în formă dacă nu misterică, atunci măcar inițiatică. În imperiu a fost asociat Soarelui și venerat ca Soare Mithra. Cultul lui s-a răspîndit cu precădere printre legiunile romane, fără a avea o dimensiune cu adevărat publică². Caracterul său ezoteric reiese din faptul că era rezervat exclusiv bărbaților, organizați într-un fel de confrerie, și că era celebrat în interiorul unor grote sau, oricum, în locuri subterane. Chiar și atunci cînd dobîndește conotațiile templului, acesta conservă în chip artificial aspectul unei grote naturale, prin prezența unor pietre risipite în jurul nișei în care era așezată imaginea zeului. Deși păstrează trăsături ezoterice ce pot trimite la „comunitățile culturale de bărbați” din vechiul Iran (cap. IV, 1), acest cult suferă o alunecare în direcția misterică, tipică pentru epoca elenistico-romană. Inițierea prevedea o ierarhie din șapte trepte, fiecare ocrotită de cîte un astru: Corbul de Mercur, Soțul de Venus, Soldatul de Marte, Leul de Jupiter, Persanul de Lună, Heliodromul sau mesagerul Soarelui de Soare, Tatăl de Saturn. Acesta din urmă trebuia să fie șeful confreriei, la care se prezentau neofiții pentru a se pregăti în vederea consacrării.

Astrologia. De extracție orientală era și astrologia, știința caldeilor (cap. II, 4), care, prin observarea pozițiilor și conjuncțiilor astrale la momentul nașterii, pretindea că putea să prevadă destinul oamenilor. Bazată pe principiul

² Devenit o dată cu împăratul Iulian cultul cel mai important din imperiu, cultul mitraic a fost utilizat la sfîrșitul epocii imperiale ca ultim bastion al păgînismului împotriva expansiunii creștinismului.

că omul, ca microcosm, reproducea macrocosmul, fiind și parte a acestuia, suferind influențele lui ca efect al unei simpatii universale, ea era una dintre multe forme de DIVINAȚIE*. Deși îngrădită de Roma, pentru că îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa civilă, astrologia se răspîndește larg în cursul epocii elenistico-romane pătrunzînd în diferite straturi sociale. Ea interacționa cu formele religiei tradiționale, oferind răspunsuri ademenitoare la nevoile unei societăți aflate în criză și luînd treptat locul vechilor oracole. Ea se prezenta ca o știință capabilă să calculeze și să traseze orbitele astrilor, care se configurau ca niște cîrmuitori ai lumii. Caracterul mecanic al mișcărilor astrale implica o rigiditate a destinului, de care era cu neputință să scapi, și pentru a-l cunoaște era de-ajuns să-i trasezi horoscopul unui individ. Și așa cum se putea determina destinul unui om prin intermediul horoscopului său, tot așa era posibilă cunoașterea destinului popoarelor, al națiunilor și al statelor, pentru că fiecare își avea propriul destin, predeterminat de aștri și de mecanica cerească. Această mecanică e cea care face ca treptat astrologia să se detașeze de sfera religioasă și care îi permite lui Claudiu Ptolemeu, în secolul al II-lea d.C., să o fixeze înlăuntrul canoanelor unei științe, pentru a evita acuzația de șarlatanie și de comerț cu iluzii³.

3. „Regii divini“ de după Alexandru și cultul împăratului la Roma

Un alt element caracteristic al acestei epoci e divinizarea monarhilor. Totuși prima generație a succesorilor lui Alexandru, care își proclamaseră printr-un decret propria divinitate, nu s-au bucurat de o adevărată divinizare în cursul vieții. Unele comunități le-au acordat, numai ocazional, onoruri cu caracter divin, dar chiar și această sporadicitate dezvăluie faptul că sistemul religios tradițional grec, bazat pe distanța ireductibilă dintre oameni și zei (cap. V, 2 și 4), începuse să se fisureze. Deși legat de tradiționalul cult al eroilor și în continuitate cu acesta, începînd cu a doua generație a diadohilor procesul de divinizare a suveranului devine instituțional, ca o încercare transparentă de a legitima puterea regală fără ca prin aceasta s-o rupă cu tradiția.

În Egipt, mai mult decît oriunde, asistăm la o treptată alunecare către un cult al regelui, sub formă de cult dinastic, care devine instituțional și

³ Din astrologia tradițională caldeeană descinde viziunea cosmologică geocentrică, cea care organizează universul în șapte sfere cerești, în fața căreia s-a prosternat timp de peste un mileniu occidentul creștin, cu toate că astrologia ca știință matematică îi condusesese în secolul al IV-lea î.C. pe pitagoreicul Filolaos, iar în următorul secol al III-lea pe Aristarh din Samos, la elaborarea unei teorii heliocentrice.

stabil cu Ptolemeu IV Philopator și care cu Ptolemeu V Epiphanes pare să reia în mod explicit legătura cu obiceiul egiptean care recunoștea divinitatea suveranului. Sub dinastia Ptolemeilor cultul e dedicat regelui mort și divinizarea suveranului se prezintă ca un compromis între viziunea greacă, aceasta neadmițând posibilitatea ca un om să devină zeu, ci acceptând cel mult o formă de eroizare după moarte, și sistemul religios egiptean, care îl privea pe faraon ca pe un zeu (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*).

Nici Roma republicană nu admitea posibilitatea ca un om să aibă un destin divin, care era rezervat exclusiv întemeietorului său, Romulus, după moarte (cap. VII, 2). Dar Roma imperială nu mai era Roma din timpul republicii. Cetatea din Latium stăpânea de-acum întregul bazin al Mediteranei și era nevoită să-și legitimeze puterea în fața propriilor supuși. Un prim semnal se primise prin identificarea lui Antonius cu Dionysos-Osiris alături de Cleopatra identificată cu Afrodita-Isis, după care a urmat apoteoza lui Caesar după moarte. Aceștia sînt primii pași dintr-un proces la capătul căruia principele Romei va deveni *divus*, divin, destinatar al unui cult, așa cum Roma va deveni *dea Roma*, și ea celebrată în cult. Toate acestea se împletesc cu ideea de *aeternitas*, eternitatea imperiului și a Romei însăși, care se impusese din ce în ce mai mult în epoca lui Augustus. La Roma însă, mai degrabă decît principiul dinastic, se afirma sacralitatea și eternitatea puterii cetății.

CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE

Epoca elenistică e dominată de patru curențe filozofice care întrețin o polemică eficientă împotriva religiei tradiționale: epicurienii, care elaborează o teorie materialistă a universului și manifestă o atitudine în mod clar antireligioasă, fără a-i nega pe zei; scepticii, care resping orice divinitate din lume și neagă Providența, împotriva stoicilor; cinicii, pragmatici și ostili oricărei speculații, pentru care idealul de înțelepciune coincidea cu o viață conformă cu natura, în opoziție cu obiceiul și cu tradiția, mergînd pînă la refuzul ceremoniilor religioase și pînă la negarea zeilor; dar adevărata filozofie a epocii elenistice este stoicismul, care a preluat platonismul pentru a se reînnoi și pentru a elabora o doctrină care să poată indica omului cum să atingă „binele”. El propunea o concepție monistă și materialistă despre divinitate care avea în Logos, Rațiunea, principiul concret, de natură arzătoare, ordonator al universului. El nu îi nega pe zeii politeismului, dar îi reducea la demoni care contribuiau la realizarea determinismului universal. Pentru a face un compromis între teologia lor monistă și religia tradițională, stoicii au profitat de interpretarea alegorică a zeilor și s-au aliniat tendințelor heno-teiste (MONOTEISM*) din epocă, atribuind lui Zeus rolul de divinitate principală cu multiple nume, stăpîn bun și înțelept al universului.

În primele două secole ale erei noastre asistăm la o reluare a platonismului, care va duce în secolul al III-lea la apariția neoplatonismului lui Plotin și al discipolilor săi. Doctrină rămasă totdeauna limitată la o enclavă intelec-

tuală și marcată de un ezoterism accentuat care i-a împiedicat răspîndirea, neoplatonismul a contribuit într-o manieră decisivă la transformarea principiilor ideologice și religioase pe care se întemeiase lumea antică, cea care, totuși, a aflat tocmai în doctrina aceasta, în ciuda monismului ei substanțial, un bastion împotriva creștinismului și sectelor sale. Pentru Plotin, care afirma bunătatea cosmosului, înțeleptul putea, prin asceză, să atingă beatitudinea prin unirea cu Unul, dar discipolii săi nu se dădeau în lături de la practicile magice și teurgice pentru a o realiza.

„A se înzei“, a intra în zeu dar și a deveni zeu, era în schimb țelul hermetismului, o mișcare de asemeni ezoterică. El îl îndemna pe om, fruct al unei vinovății primordiale a Omului arhetipal (*Anthropos*; cap. XIV, 2), să se elibereze din trup și să străbată sferele cerești pentru a atinge mîntuirea de această lume. Chiar dacă se revendica de la vechea tradiție egipteană, hermetismul prezenta influențe stoice, neoplatonice și gnostice. Privit la început cu admirație de unii creștini, ulterior și acesta devine obiectul unei condamnări dure din partea Sfîntului Augustin. Conflictul cu creștinismul în expansiune era inevitabil, pentru că, pe lîngă posibilitatea pentru om de a dobîndi divinitatea, hermetismul, alături de un nucleu doctrinar teologic, cosmologic și antropologic, propunea „instrumente“ de natură magico-teurgică pentru a exercita un control asupra zeilor, nu negați, dar subordonați unei divinități supreme, *Nous*, Intelectul, din care se trăgea Logosul ordonator al lumii. Totuși hermetismul nu avea probabil forța, poate tocmai din cauza ezoterismului său, de a se transforma într-un sistem religios; mîntuirea însăși, identificată cu „înzeirea“, chiar realizabilă în viață, nu se extindea asupra tuturor.

Procesul de divinizare a monarhilor a fost poate o reacție la modelul sapiențial al lui *théios anér*, omul divin, înțelept, al cărui prototip desăvîrșit era Pitagora, ba poate că de acel model a și fost influențat. În orice caz tradiția egipteană trebuie să fi fost determinantă dacă ajutîndu-se de el puterea se poleia cu sacralitate și se legitima. Totuși sacralitatea și eternitatea puterii nu erau un răspuns la criza de valori și de certitudini în care se afla societatea din acea epocă. Puterea concretă a stăpînilor Romei crea o distanță care nu garanta existența pe lume și deschidea calea fugii către ezoterismul cultelor misterice și al cultelor orientale, către ocultism și magie (cap. XXII), sau către forme de gîndire filozofico-religioasă care într-un anume sens făgăduiau o oarecare salvare din prezent.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- BIELER L., 1967, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ Das Blid des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt.
- CUMONT F., 1929⁴, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris.
- DODDS E.R., 1958, *The Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].

- DODDS E.R., 1965, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge.
- DUNAND F.—LÉVÊQUE P., 1975, *Le syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden.
- FESTUGIÈRE A.J., 1972, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.
- GIANNANTONI G.—VEGETTI M. (ed.), 1985, *La scienza ellenistica*, Napoli.
- LEWY H., 1978, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Le Caire 1956), nouvelle édition par M. Tardieu, Paris.
- MAGRIS A., 1985, *L'idea di destino nel pensiero antico*, II, Verona.
- NILSSON M.P., 1961², *Geschichte der griechischen Religion*, II, München.
- PRÉAUX C., 1978, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323–14 av. J.Chr.)*, 2 vol. Paris.
- REITZENSTEIN R., 1904, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig (Darmstadt 1966).
- SFAMENI GASPARRO G., 1994, *Le religioni del mondo ellenistico*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 409–452.
- STEWART Z., 1977, *La religione*, in *Storia e civiltà dei Greci*, IV/8: *La società ellenistica*, Milano, pp. 503–616.
- TURCAN R., 1990, *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, Paris [trad. rom., Editura Enciclopedică, 1998].

STUDII

- BIANCHI U. (ed.), 1979, *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden.
- BIANCHI U.—VERMASEREN M.J. (ed.), 1982, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden.
- BOLL F.—BEZOLD C.—GUNDEL W., 1966⁵, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Stuttgart.
- CERFAUX L.—TONDRIAU J., 1957, *Le culte de souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris.
- DEL CORNO D., 1992 (1985), *Mantica, magia, astrologia*, in M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, II: *Il sapere degli antichi*, Torino, pp. 279–294.
- EDELSTEIN E.J.—EDELSTEIN L., 1945, *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies*, 2 vol., Baltimore.
- FESTUGIÈRE A.J. 1949³, 1950³, 1953, 1954², *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris.
- FESTUGIÈRE A.J., 1967, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.
- FILORAMO G., 1979, *La religioni di salvezza nel mondo antico*, II: *L'ermetismo filosofico*, Torino.
- GUNDEL W., 1922, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig (Hildesheim-New York 1981).
- LANE FOX R., 1986, *Pagans and Christians*, London.
- LUGLI U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.
- MARTIN J.P. 1982, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma.

- NILSSON M.P., 1957, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.
- NOCK A.D., 1961, *Conversion*, Oxford.
- PETTAZZONI R., 1924, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna.
- POMPEO FARACOVİ O., 1996, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'occidente*, Venezia.
- RIES J., 1992, *I culti isiaci e il loro simbolismo sacrale nella vita religiosa dell'Egitto ellenistico e romano*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 151–166.
- SFAMENI GASPARRO G., 1979, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cybele e Attis*, Palermo.
- TURCAN R., 1992, *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 309–337.
- VERMEULE C., 1987, *The Cult Images of Imperial Rome*, Roma.

Marile religii din America precolumbiană

1. Scurtă prezentare istorică

Religiile politeiste din America precolumbiană sînt produsul unor civilizații așezate în valea centrală a Mexicului, în peninsula Yucatán și pe platoul peruvian al Anzilor între secolele al V-lea și al XVI-lea. Ele prezintă o bază culturală reprezentată de populații stabile, cu economie agricolă, structurate în comunități organizate din punct de vedere social, care pot fi datate chiar și în mileniul al II-lea î.C. Ele nu erau lumi închise; de fapt au fost frecvente schimburile culturale, grație cărora piramidele în trepte sau statuetele feminine, ce par să corespundă tipului iconologic al „zeiței mamă” (cap. I, 5), au migrat din Mexic în Peru.

Analogia multor elemente cu religiile dezvoltate în Mediterana centro-orientală între sfîrșitul mileniului al IV-lea și al II-lea mileniu î.C. (cap. II-III), nu poate totuși justifica ipoteza unei difuziuni culturale dinspre Mediterana către cele două Americi, dar permite să fie considerate „antice” religiile precolumbiene, căci ele corespund tipologiilor recunoscute pentru lumea antică și în același timp precedă difuziunea în Lumea Nouă a creștinismului, responsabil de dispariția lor.

Analogii culturale au fost identificate de asemenea între aria pacifică a Americii de Sud (Ecuador, Peru) și civilizațiile din Polinezia și din Extremul Orient (Japonia). Dar și în acest caz e cel puțin problematic să trasăm liniile unei ipotetice difuziuni. Mai prudent este să reținem că la situații analoge s-au dat răspunsuri culturale analoge.

Și în lumea precolumbiană specializarea sarcinilor și a funcțiilor a creat o articulare și o stratificare a societății, care a căpătat o formă ierarhică piramidală, avînd în vîrf o autoritate centrală (cap. II, 2; III, 2), alături de care s-a dezvoltat o ierarhie sacerdotală. Concomitent s-a produs o proiecție a sistemului social într-un *panteon* divin. Aceste religii sînt clasificate ca politeisme, iar figurile care le compun – ca divinități, deși multe dintre acestea păstrează trăsăturile strămoșului mitic, ca Viracocha sau chiar ca Inti, sau pe cele ale eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), ca Tezcatlipoca

și mai ales Quetzalcoatl. În orice caz aceste ființe exprimă funcții și par unite prin legături de rudenie, au caracter personal și sînt în general antropomorfe, după schema tipică a POLITEISMULUI*. Modelul politeist a continuat să se afirme între jumătatea mileniului I d.C. și jumătatea celui de al II-lea, în paralel cu dezvoltarea marilor state monarhice. În această perioadă de timp au apărut cetățile templiere ale mayașilor, care amintesc de construcțiile mesopotamiene (cap. II, 2), dar au apărut și armatele incașilor și ale aztecilor. Acest lucru a dus la creșterea unei clase de războinici, pe care se sprijineau monarhia și clerul și căreia îi era subordonată pătura productivă a agricultorilor și meșteșugarilor¹.

Reconstituirea religiilor precolumbiene se bazează pe materiale de diferite naturi. Primele informații au provenit din dările de seamă ale misionarilor care i-au însoțit pe conchistadori, desigur nu imuni la prejudecățile creștinocentrice (ETNOCENTRISM*); la acestea s-au adăugat ulterior manuscrise indigene ilustrate, inscripții, piese arheologice².

2. *Mexic: aztecii*

În valea din centrul Mexicului, unde aztecii sau mexicanii au ajuns prin secolul al XIII-lea, se perindaseră numeroase popoare și investigația arheologică și paleoetnologică a permis datări pînă în paleolitic. Deja în mileniul al IV-lea î.C. în valea Tehuacan se cultiva porumbul și în secolele următoare agricultura a continuat să se dezvolte.

În cursul mileniului I d.C., în timp ce în Yucatán mayașii ajung la maxima lor înflorire, Mexicul este martorul apariției unor mari culturi, ca aceea a zapotecilor, din El Tajín, în actualul Veracruz și din Teotihuacan, în podișul central, prima civilizație cu adevărat urbană din America de Nord. Înflorind între 400 și 700 d.C., Teotihuacan se prezintă ca un centru de iradiere culturală în jurul căruia gravitau o serie de orașe-stat. Această civilizație, căreia i se datorează piramidele Soarelui și a Lunii precum și Calea Morților elaborase un *panteon* deja organic, funcțional și personal, unde apăreau figuri divine ca, de pildă, Quetzalcoatl, Șarpele cu Pene, central în ulterioarele civilizații toltecă și aztecă. În cursul secolului al IX-lea s-a afirmat civilizația toltecă, vorbind un dialect de sorginte *nahuatl*, ca și aztecii care le-au

¹ Nu se poate evita analogia cu ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3), care, o dată în plus, trebuind să se excludă din prudență orice formă de difuziune directă, se dovedește a fi un modul interpretativ.

² Ordinea cronologică ar reclama considerarea mai întîi a civilizației incașe, căreia ar trebui să-i urmeze cea mayașă, pentru a încheia această trecere în revistă cu religia aztecă, fără îndoială cea mai recentă. De fapt însă, pînă aici s-a urmărit o ordine geografică, pe care preferăm s-o menținem.

urmat, și care pe la jumătatea secolului și-a întemeiat propria capitală, Tula. Vreme de circa un secol toltecii au conviețuit în mod pașnic cu locuitorii din regiune, acceptând poate hegemonia preoților din Teotihuacan; dar noi valuri migratoare toltece au impus o viziune religioasă în contrast cu perspectivele pașnice promovate de Teotihuacan și au introdus ideea unui război cosmic, o religie astrală, cultul Luceafărului de Dimineată, sacrificiul omenesc și masa canibalică, o organizare socială de tip militar. Quetzalcoatl, alungat de Tezcatlipoca, zeu toltec al Ursei Mari, reapare ca zeu al planetei Venus. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, și capitala toltecă s-a prăbușit sub asaltul unor populații barbare. Din acest moment valurile migratoare s-au succedat pentru a culmina cu sosirea aztecilor, și aceștia de limbă *nahuatl*.

Potrivit tradiției lor, aztecii proveneau din ținutul Aztlan, în nord-vestul Mexicului, de unde numele lor. În cronicile locale erau cunoscuți ca *azteca chichimeca*, „barbarii din Aztlan“, înrudiți totuși cu chichimecii, triburi războinice nomade, trăind din vânătoare și din cules, care pentru imaginarul autohton reprezentau pur și simplu „barbarii“. Suprapunerea aztecilor și toltecilor, petrecută nu înainte de secolul al XIV-lea, imediat după întemeierea orașului Tenochtitlan (Ciudad de Mexico), nu a adus înnoiri profunde substratului cultural, care rămânea în mod substanțial toltec, caracterizat printr-o dualitate cosmologică fundamentală, care își afla reprezentarea mitică în conflictul dintre Quetzalcoatl și Tezcatlipoca. Justificarea sa cosmologică își afla temeiul în Ometeotl, Stăpînul dualității, Ființă celestă supremă, ulterior devenită *deus otiosus*, scindată în două divinități, Ometecuhtli, tocmai „Stăpînul dualității“, și Omeciuatl, „Stăpîna dualității“. Nazahualcoyotl, rege al cetății Texcoco, pe la jumătatea secolului al XV-lea a încercat să depășească în sens monist această dualitate prin elaborarea unei figuri divine lipsite de reprezentare iconică, invizibilă și impalpabilă, numită „Cel din lucrarea căruia trăim“ și „Cel de sine însuși creat“³.

Măsurarea timpului și sacrificiul. Toate popoarele din zona Americii Centrale par obsedate de timp și de curgerea acestuia (CALENDARUL CENTRA-MERICAN*), cu consecința că s-a elaborat un sistem complex pentru măsurarea și controlarea lui, care era de competența clerului. Obsedați de scurgerea timpului, pentru a îndepărta primejdia sfârșitului lumii la capătul ciclului de 52 de ani și pentru a revitaliza universul, cu prilejul ceremoniei *xiuhmolpilli*, „legarea anilor“, cînd se aprindea Focul Nou, aztecii sacrificau un prizonier. Astfel controlat, timpul era reprezentat ciclic, cadențat prin-

³ E imposibil de știut ce rezultate ar fi putut avea această revoluție teologică, dat fiind că la mai puțin de un secol după aceea trupele spaniole ale lui Hernando Cortés aveau să distrugă puterea aztecă.

tr-un sistem festiv ce cuprindea un an compus din optsprezece luni, dintre care una, *Panquetzaliztli*, se caracteriza prin hecatombe umane solemne.

Precedată, potrivit cosmologiei aztece⁴, de alte patru lumi, cei Patru Sori, care se stinseseră⁵, și lumea aceasta, al cincilea Soare – *naui-ollin*, Patru Cutremure –, era menită să se sfârșească, nimicită de un cutremur înspăimântător. Situat în centrul universului și izvor al existenței lumii, Soarele pierdea o parte din sine în fiecare creatură și, pentru a continua să existe și pentru a nu se stinge, omul trebuia să-i asigure hrana prin sacrificiu și prin ofranda inimii victimei, care era o părticică din lumina solară. Sacrificiului primordial și perpetuu al Soarelui, care sfârtecat și împărțit între oameni le garanta existența pentru un ciclu de cincizeci și doi de ani, îi corespundea sacrificiul oamenilor, cu scopul de a reface unitatea originară a Soarelui, care la fiecare răsărit al său pierdea o dată cu lumina o parte din sine. În fața alternativei între masacrarea oamenilor și sfârșitul Soarelui, statul autoritar aztec a optat pentru măcel. Larg răspândită în rîndul celorlalte populații din America Centrală, această practică sacrificială a fost un instrument în mâinile suveranilor pentru a-i controla și a-i ține în jug pe supuși, chiar dacă de preferință victimele erau prizonieri de război, uciși numai după ce vor fi susținut o luptă rituală de tip gladiator cu învingătorii lor în fața întregii cetăți. Atunci le era smulsă inima, care „hrănea soarele“, trupurile le erau jupuite și sfîrtecate iar părțile distribuite și consumate după ritual, pe cînd pielea era încredințată unor bărbați, care se acopereau cu ea și mimau bătălii.

Mitologia, „panteonul“ și sacerdoțiul. Mitologia, *panteonul* și sacerdoțiul aztece depind probabil și ele de civilizația toltecă precum și de lumea divină a populațiilor cucerite, care era asimilată. În unele dintre aceste relatări poate că a fost înregistrat itinerarul triburilor aztece din ținutul Aztlan pînă la Mexico, conduse de Huitzilopochtli, care i-a indicat marelui preot locul în care trebuia să se înalțe cetatea Tenochtitlan. În această tradiție, în care aztecii au înfățișat transformarea lor dintr-un popor nomad într-unul sedentar, organizat în sens urban, este de asemenea prezentă transformarea lui Huitzilopochtli, Ființă celestă supremă (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), în divinitate a unui *panteon*, dar și din „om“, șef de trib sau șaman (MOARTE, STRĂ-MOȘ, ȘAMAN*), în zeu. Întîlnirea cu cultivatorii stabili din valea mexicană

⁴ În realitate centramericană, moștenită de azteci; este un mit care prezintă numeroase variante.

⁵ Prima, *naui-ocelotl* (*naui*: patru), Patru Jaguari, pentru că jaguarii îi devoraseră pe oameni; a doua, *naui-eecatl*, Patru Vînturi, prin intervenția lui Quetzalcoatl care poruncise transformarea tuturor oamenilor în maimuțe; a treia, *naui-quiauhtl*, Patru ploii, cînd Tlaloc, zeu al ploii și al fulgerului, o supusese cu ajutorul unei ploi de foc; a patra, *naui-atl*, Patru Ape, terminată printr-un potop, care a durat cincizeci și doi de ani, care este ciclul reînnoirii lumii.

CALENDARUL CENTRAMERICAN

Calendarul centramerican, comun tuturor popoarelor din America Centrală, e rodul consolidării unor tradiții diverse. Bazat pe observarea cerului și pe calcularea mișcărilor astrale, el se dezvoltă în paralel cu scrierea și cu sistemul de notare matematică, cu ajutorul căruia se puteau determina fazele și eclipsele lunare, solstițiul, revoluția planetei Venus, durata anului etc. Dus la perfecțiune de mayași, calendarul centramerican se baza în principal pe două cicluri temporale de mărimi diferite, calculate pe baza unui sistem numeric douăzecimal. Unul, *haab* la mayași, *xiuhuitl* la azteci, de 365 de zile, împărțea anul solar în optsprezece luni a câte douăzeci de zile, la care se adăugau cinci zile intercalate fără nume, considerate nefaste (cap. VII, 5). În paralel cu acest calendar solar, care ritma activitățile lucrătoare, fusese elaborat un calendar divinatoriu (*tzolkin* la mayași) de 260 de zile, rod al combinării a douăzeci de nume și treizeci de numere, dezlegate de ritmurile naturale și fără nici un raport la origine cu ciclul agrar, dar tot ciclic. Scurgera în paralel a celor două cicluri făcea ca numai după 52 de ani ai calendarului solar și după 73 de ani ai celui divinatoriu aceeași cifră și același nume să coincidă din nou. Acest interval de timp era ciclul lumii și la sfârșitul fiecărui ciclu se aprindea Focul Nou, în timpul ceremoniei numită *xiuhmolpilli*, „legarea anilor“.

Elaborarea calendarului divinatoriu, pe care numai niște preoți specializați erau capabili să-l interpreteze, decurgea din necesitatea de „a cunoaște“ destinul în mod rigid predeterminat care guverna lumea și pe fiecare individ în parte și care se putea citi în astre. Fiecare moment al vieții unui om reclama intervenția acestor specialiști ai DIVINAȚIEI*. În orice caz, nu anul este unitatea de măsură a timpului, ci mai degrabă sînt ciclurile, de 52 de ani, de douăzeci de ani și de multipli de douăzeci de ani, determinați de repetarea coincidenței de număr și de simbol. Este o construcție artificială evidentă, așa cum artificial e și „calculul lung“, elaborat pentru a evita suprapunerea datelor, destinate a se repeta o dată la 52 de ani. Acest al treilea tip de calcul, care permitea o înregistrare continuă a anilor, făcea să se înceapă calcularea timpului de la un an zero, coîncizînd cu anul 3113 î.C., în care se poate întrevădea un fel de întemeiere mitică a timpului. La azteci sistemul calendarial se intersecta cu distribuirea spațiului, întrucît fiecare an putea să înceapă numai cînd corespundea patru simboluri, care desemnau de asemenea cele patru puncte cardinale.

a dus la situarea lui Huitzilopochtli alături de Tlaloc, divinitate locală a ploii și a fertilității, legată de pămînt⁶. În calitate de zeu solar și războinic, Huitzilopochtli era destinatarul sacrificiului prizonierilor capturați de azteci în timpul „războiului fericit“, cum îl numeau ei, și care către sfârșitul imperiului lor devenise scopul exclusiv al acțiunii războinice. Lui Tlaloc i se ofereau

⁶ Numele său derivă din *tlalli*, „pămînt“.

în sacrificiu copii, care urmau să fie sugrumați și înecați și ale căror lacrimi constituiau prevestirea unor ploi abundente.

Alături de Huitzilopochtli, Stăpînul cerului diurn, se află o altă divinitate uranică, Tezcatlipoca, Ursa Mare, Stăpînul cerului nocturn, care avea aproape aceeași importanță. Ocrotitor al tinerilor războinici și divinitate tutelară a instruirii lor, în speculația teologică acest zeu juca un rol decisiv, întrucît în mitul cosmogonic al celor Patru Sori (cf. p. 131) îl alungase din Tula pe pașnicul Quetzalcoatl. Dar în mitul cosmogonic al celor Patru Sori Quetzalcoatl purcede la crearea elementelor constitutive ale lumii și la formarea calendarului împreună cu Huitzilopochtli, căruia îi este frate. Dacă această poveste legitimează înălțarea zeului aztec Huitzilopochtli în *panteonul* toltec și este un indiciu al reperlucrării la care acesta a fost supus de noii stăpînituri, în viziunea teologico-cosmologică prevalează contrapunerea între Tezcatlipoca și Quetzalcoatl, divinități puse în fruntea războinicilor și, respectiv, în fruntea preoților, dar și luminii diurne și nocturne, umbrind poate un conflict între două ordine sociale, războinicii și sacerdoții. Quetzalcoatl rămîne în orice caz figura cea mai complexă a *panteonului*. Identificat cu Luceafărul de Dimineață, care este în același timp și Luceafărul de Seară⁷, zeul acesta, care aparține întregului patrimoniu centramerican, păstra și trăsăturile eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), distribuitor de civilizație, inventator al scrierii, al calendarului și al artelor, care introdusese cultura porumbului și ceremoniile rituale și care, în sfîrșit, se sacrificase pe rugul aprins pentru a deveni Luceafărul de Dimineață. Organizat în formă genealogico-emanativă – căci zeii ar descinde din Ometeotl, Stăpînul dualității, androgin, sau dintr-o pereche de Ființe supreme (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), Tonacatecutli și Tonacacihuatl, cărora Quetzalcoatl și Ometeotl le sînt respectiv al treilea și al patrulea fiu –, acest *panteon* se articulează în figuri personale și funcționale, care determină și guvernează diferitele sectoare ale existenței, după un sistem de opoziții binare de tipul umed/uscat, cald/rece, sus/jos (cer/pămînt), viață/neviață, masculin/feminin etc. În măsura în care dau un sens lumii și devin formele acesteia, zeii îi definesc și coordonatele spațiale, într-o distribuire a spațiului care se intersectează și cu CALENDARUL CENTRAMERICAN*. Nordul este țara tenebrelor, dominată de Stăpînul Infernului, Mictlantecuhtli; Sudul este țara aridă; Estul e teritoriul belșugului, sub ocrotirea lui Tlaloc; Vestul e sălașul divinităților feminine, sub stăpînirea lui Tamoanchan, Centrul acestor axe este ocupat de foc, guvernat de Xiuhtecuhtli, vechi zeu centramerican înfățișat ca un bătrîn.

Această sistematizare impunătoare depindea de efortul teologic al preoților care acționau sub ocrotirea lui Quetzalcoatl. În vîrfurile ierarhiei sacerdotale stăteau regele și contrapartea lui feminină, *cihuacoatl* (șarpe femeie),

⁷ Este planeta Venus.

reprezentare concretă a principiului divin dual întruchipat de Ometeotl, dar și de Quetzalcoatl și Tezcatlipochtli și de Huitzilopochtli și Tlaloc. Urmau preoții lui Huitzilopochtli și Tlaloc cărora li se atribuia titlul de Quetzalcoatl; *Mexicatl Teohuatzin*, care avea însărcinări de control general; și o întreagă serie de alte figuri cărora le revenea sarcina îngrijirii templelor, cultul altor divinități, divinația, calculul calendarial, păstrarea tradiției istorice și mitice. Lor le revenea și educarea tinerilor aristocrați. O dată în viață, aztecii se confesau de păcate în fața preotului, care stabilea data cea mai favorabilă precum și penitența. Pedeapsa expiatorie consta în ținerea de posturi și în ofrande din propriul sânge, obținut prin înțeparea părților trupului care se făcuseră vinovate.

3. *Mexicul de sud și peninsula Yucatán: mayașii*

Dintre civilizațiile care s-au dezvoltat în America centrală, cultura maya este în mod cert cea care a atins nivelurile cele mai rafinate, nemaivorbind de faptul că a fost studiată cu cea mai mare atenție. Este încă dificil de spus dacă ea era continuarea culturii olmece precedente, de care a fost totuși influențată, sau dacă e un produs răsărit dintr-o bază culturală comună Americii Centrale. Distribuită între sud-estul Mexicului, Belize și Guatemala, exportată pînă în Honduras și în Salvador și ulterior concentrată în Yucatán, ea a atins momentul de maximă strălucire între secolele al III-lea și al IX-lea d.C., cînd, la sfîrșitul acestui din urmă secol, brusc și fără un motiv aparent, principalele centre de cult au fost abandonate. Religia maya nu a dispărut totuși, dar a suferit transformări și sărăciri, și ca rezultat al migrațiilor toltece, lăsînd urme păstrate pînă în zilele noastre în sînul populațiilor autohtone actuale. Mayașii au elaborat o scriere hieroglică complicată și au atins o mare perfecțiune în calculul aritmetic, introducînd noțiunea de zero, aplicînd și perfecționînd calculul cu baza numerică douăzeci și dezvoltînd cunoștințele astronomice. Aceste cunoștințe științifice au fost rodul observațiilor astronomice ale preoților, care s-au slujit probabil de turnurile înalte clădite în interiorul marilor complexe de cult, adevărate cetăți-temple (cap. II, 2) în care se înălțau piramide în trepte cu templul în vîrf, edificii masive ridicate pe pedestale, spații pentru jocul de pelotă. În jurul acestor cetăți templiere se grupau satele. Societatea apare împărțită între agricultori, pe de o parte, și aristocrație și preoți, pe de alta. Cînd, după secolul al IX-lea, Yucatánul este invadat de triburi războinice de limbă *nahuatl*, asistăm la o schimbare în sînul claselor dominante, prin prevalarea unei aristocrații războinice, poate de origine toltecă, provenind din văile mexicane.

„*Panteonul*” și cultul. Reconstituirea religiei maya e oarecum problematică. Unele informații vin de la conchistadorii spanioli, care atunci cînd i-au

întîlnit pe mayași nu au găsit decît puține vestigii ale unui trecut strălucit. Trei codice în hieroglific, singurele care au supraviețuit distrugerii intenționate de zelul franciscanului spaniol Diego de Landa, *Popol Vuh*, text din perioada colonială cu caracter mitologic scris cu caractere latine în dialectul mayașilor quiché, și *Cărțile lui Chilam Balam*, cu caracter profetic, ale yucathecilor, prezintă o realitate religioasă inseparabilă de cultura centramericană. La aceste puține și problematice informații se adaugă piesele arheologice și inscripțiile în scriere hieroglifică. În orice caz apare un *panteon* organic, funcțional și structurat, cu divinități avînd înfățișare cu precădere antropozoomorfă, care trimit la modelele centramericane, cu numeroase figuri care ocrotesc profesiile, artele, activitățile artizanale și agricole. O dualitate de fond pare să definească această lume divină, împărțită în divinități benefice și protectoare, care favorizează viața oamenilor și creșterea porumbului, ca de pildă Chac, zeu al ploii „cu nasul lung“, și divinități perfide și ostile, aducătoare de război și de recolte slabe. Sinteza acestei dualități este Itzam Na, figură de Ființă supremă (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), inventator al scrierii, născut dintr-o reptilă cu două capete, care e și simbolul său, el are ca atribute soarele și luna și e înfățișat între doi jaguari. Itzam Na a fost probabil precedat de un zeu creator, Hunab Ku, care a sfîrșit ca *deus otiosus*. Contrapartea lui feminină, cu caracteristici terestre, este Ix Chebel Yax, ocrotitoarea femeilor, în special a gravidelor. Deși sînt atribute ale lui Itzam Na, soarele și luna constituiau totuși o pereche astrală, întruchipată de zeul Kin, inventatorul muzicii, și de zeița Ix Chel, care tutela nașterile și medicina. Și la mayași zeii contribuiau la definirea și înțelegerea lumii cu ajutorul coordonatelor sale spațiale și temporale (CALENDARUL CENTRAMERICAN*). Pentru a se achita de această însărcinare unele divinități se cvadruplicau, dînd viață celor ce ar putea fi considerate colectivități mitice, dar și unor fracționări a competențelor și esenței lor. Astfel erau patru Bacab, care sprijineau șesul pămîntului, și patru Chac, zei ai ploii cu nasul lung care irigau lumea, prin care se delimitau cele patru puncte cardinale. Ca un spațiu fizic era conceput și universul celest, structurat pe treisprezece niveluri, dominate de treisprezece divinități. Aceștia erau zeii care, împreună cu planeta Venus, se aflau în centrul intereselor clasei sacerdotale. Celor treisprezece niveluri celeste le corespundeau nouă niveluri inferioare, iar divinitățile care le guvernau pe unele și pe celelalte, în strînsă legătură cu calendarul liturgic, se puteau contopi într-un fel de teocrazie (cf. cap. III, 3), sintetizate în figurile lui Oxlahuntiku și Bolontiku.

Pentru agricultori important era zeul porumbului, înfățișat ca un tînăr avînd pe cap tocmai un spic de porumb, căruia poate i se sacrifica un tînăr. Zeu al morții, închis în adîncul pămîntului, era Ah Puch, înfățișat ca un cadavru în descompunere, avînd drept tovarăși cîinele, bufnița și zeul războiului.

O dată cu venirea toltecilor, cu divinitățile maya s-au amestecat zeii tipici ai acestui popor războinic și mai ales Kukulcan, în Yucatán, și Gucu-

matz, în Guatemala, teonime care îl traduceau pe Quetzalcoatl, zeu al cetății din Tula. Apariția acestor divinități în urma toltecilor a accentuat practica sacrificiului uman, introdusă potrivit tradiției mitice chiar de Kukulcan, purtând și aici trăsăturile eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*).

Ceremoniile de cult, ritmate de ciclul festiv (SĂRBĂTOARE*), prevăzut de calendar, se aflau sub jurisdicția corpului sacerdotal; în continuare, o dată cu dominația toltecă, prerogativa aceasta a fost împărțită între sacerdoți și ordinele militare. Actul central al practicilor culturale era sacrificiul uman, executat pentru a face să crească fertilitatea pământului. Victimele erau în cazul acesta înecate în ochiuri de apă sau în rezervoare. În alte ocazii se practica sacrificiul uman în forma tipic centramericană, prin smulgerea inimii victimei, avînd drept scop revitalizarea universului, fără să se mai ajungă totuși la măcelurile din ultima perioadă aztecă. Un caracter ritual avea și jocul de *pelotă*, pentru care erau prevăzute spații speciale în interiorul cetăților-templu și care se încheia prin decapitarea celor învinși.

Ofranda închinată zeilor, care cerea ținerea postului și abținerea sexuală, și prevedea, pe lîngă porumb, miere, tutun, animale etc., și sînge de la participanți, adunat în recipiente, implica un circuit al schimbului între lumea divină și lumea umană, ritmat ciclic de sistemul calendarial, într-un fel de mare simpatie universală din care omul făcea parte, ba chiar îi era motor, întrucît îi revenea obligația de a restitui zeilor „forța vitală” primită de la aceștia, pentru ca universul să nu ajungă la extincție.

Sacerdoțiul. În imensul păienjeniș cronologic care guverna existența cu un determinism aproape absolut, în care fiecare fracțiune de timp avea o divinitate care o prezida, preoții aveau sarcina de a identifica extrem de precis divinitatea sau puterea cosmică ce prevala la un moment dat asupra altora. În acest scop ei se foloseau de texte sacre, în scriere pictografică, unde erau înregistrate secvențele rituale ale anului de 260 de zile și calculele astronomice. Calcularea obsesivă a ciclurilor (CALENDARUL CENTRAMERICAN*), determinată de angoasă și de teama că acestea, ca mijloc de a da un sens existenței în lume, ar putea să nu se mai reînnoiască, echivala cu atribuirea unei valențe sacrale timpului însuși, al cărui control era de aceea de competența clerului, care administra ritmurile acțiunii culturale.

Clasa sacerdotală, organizată în sens rigid ierarhic, își trăgea proprii membri din aceleași familii care îi dădeau și pe suverani. Corpul sacerdotal se deosebea de restul populației prin îmbrăcăminte și prin semne distinctive speciale. Toate practicile de cult erau supuse jurisdicției marilor preoți, de care depindeau ceilalți preoți ierarhic subordonați. Sacrificiile, în mod expres sacrificiile umane, erau de competența „preoților Soarelui”; în schimb *chilan*-ii, un fel de șamani (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), cu ajutorul

transei acționau în chip de profeți, pe lângă însărcinarea pe care o aveau de a strânge mărturișirile celor ce se făcuseră vinovați de vreo omisiune privind codurile de conduită.

4. Regiunea Anzilor

Civilizațiile preincașe. Încă din mileniul al II-lea î.C. în Anzi își face apariția o formă de civilizație „superioară” de tip protourban (cf. cap. I, 1-2). Populațiile așezate între podișul înalt, văi și coasta oceanului cunosc o agricultură avansată, bazată pe complicatul sistem de terasamente și de irigații. Sistemul complex de schimburi dezvoltat între văile andine, coastă și bazi-nul amazonian și care și-a făcut drum pînă în Mexic, creînd o rețea densă de comunicații, implica circulația de bunuri și de forță de muncă și a dus probabil la apariția unei puteri centralizate care, trecînd prin diferite faze sau „orizonturi”, s-a transmis pînă la incași.

Reconstituirea religiei civilizațiilor preincașe este posibilă numai cu ajutorul pieselor arheologice. Aceste civilizații nu au elaborat o scriere și nici un sistem de datare cît de cît comparabil cu acela din aria centramericană. Eventualele tradiții orale, care totuși trebuie să fi existat, nu ne-au parvenit. Cele care se cunosc, transmise prin cronicile și prin dările de seamă ale conchistadorilor spanioli sau prin compilații mai tîrzii, uneori opera unor croniciari de origine incașă, sînt în orice caz limitate la perioada incașă și condiționate de prejudecata creștinocentrică (ETNOCENTRISM*). Piese arheologice demonstrează oricum că fiecare fază a creat caracteristici tipice.

În prima perioadă sau „orizont”, în care, între secolele al XV-lea și al V-lea î.C., înflorește civilizația Chavín, după numele celui mai important sit care probabil era un centru oracular, coincide cu introducerea cultivării porumbului, petrecută în jurul anului 1000 î.C. Acum capătă formă elementele tipice ale culturii andine, se dezvoltă procedee elaborate ale olăritului și se înalță edificii de cult impunătoare din piatră. În faza aceasta se afirmă un subiect iconografic interpretat ca Zeul Felină, cu colți lungi și cu aplicații în formă de capete de șarpe, uneori înfățișat ridicat în două picioare și cu caracteristici antropozoomorfe, putînd fi interpretat ca o Ființă supremă sau chiar ca o moștenire a unui de Stăpîn al Animalelor (FIINȚE SUPRAOMENESTI*). În faza a doua, cuprinsă între secolele al IV-lea și al VI-lea d.C., o dată cu culturile Moche și Nazca se răspîndesc țesutul și prelucrarea metalelor, se extinde folosirea cărămizii nearse (*adobe*) și se perfecționează sistemele de irigație prin realizarea unor apeducte impunătoare⁸. Aspecte

⁸ Cel de la Ascope, care trecea la circa 15 m înălțime s-a păstrat pînă în 1925.

ale vieții religioase a mochicașilor sînt reproduse pe vasele ceremoniale, unde apar scene rituale, precum și pe numeroasele obiecte scumpe descoperite în mormintele bogate, prin care s-a confirmat și practicarea unor sacrificii animale și omenești. O ființă extraumană cu trăsături feline poate fi o continuare a Zeului Felină din Chavín.

O a treia fază, înflorind între secolele al VI-lea și al IX-lea d.C., este cunoscută drept civilizația Tihuanaco, de la numele centrului celui mai important situat în apropierea lacului Titicaca, de la care s-au păstrat numeroase vestigii arhitectonice, probabil ale unui impunător centru de cult, printre care o piramidă în trepte cu baza triunghiulară și două incinte avînd în interior mari statui monolitice în piatră. Acestei perioade îi aparține faimoasa Poartă a Soarelui, a cărei funcție rămîne obscură, dar care era poate un element arhitectonic dintr-un edificiu rămas neterminat. Pe arhitravă e înfățișată frontal o ființă „divină“ avînd capul încoronat cu raze care se termină în capete de șarpe și pe laturile căruia zboară figuri înaripate din profil.

Între secolele al XI-lea și al XIV-lea d.C. se afirmă civilizația Chimú, un regat în toată puterea cuvîntului, care avea drept capitală cetatea Chanchán, cu patruzeci de mii de locuitori. Această cultură, care a dat viață unei structuri politice centralizate în sens propriu, unei arhitecturi sacre monumentale, unei puteri regale cu caracter probabil divin, care atribuia lunii puteri mai mari decît soarelui, este distrusă la sfîrșitul secolului al XV-lea și încorporată de expansiunea incașilor.

Toate aceste culturi, care au precedat expansiunea incașă în regiunea andină, par a fi caracterizate de unele elemente religioase comune și de atenția acordată producției agricole, la care trebuiau să vegheze numeroase figuri extraumane, și sistemului hidrotehnic. Ele venerau o Ființă supremă celestă, cu trăsături de erou cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), numită de incași Viracocha, dar și Soarele și Luna; ca temple al Soarelui și al Lunii (*Huaca del sol*, *Huaca de la luna*) sînt interpretate prin urmare două piramide ale mochicașilor. Este aproape o certitudine venerarea unei ființe feminine de tipul Gliei mamă (cap. I, 5) și pare constantă prezența Zeului Felină, în ciuda unei eclipsări în secolele al IV-lea și al III-lea î.C. Aveau funcție sacră și erau destinatele unui cult acele *huaca*, termen care în limba *quechua*, vorbită de incași, înseamnă „sanctuar“, dar care se referea atît la locuri cît și la obiecte create de om, în care se recunoștea o putere pe care oamenii încercau s-o facă binevoitoare cu ajutorul practicilor culturale. Cele mai importante *huaca* pentru agricultori erau pietrele mari aniconice înălțate în mijlocul cîmpurilor cultivate în calitate de „paznici ai cîmpurilor“, dar *huaca* erau și mumiile suveranilor incași. Se practica sacrificiul de animale și de ființe omenești, care trebuia să se petreacă prin decapitare, așa după cum o dovedește frecvența obsesivă a „capetelor trofeu“ (cap. VI, 2). Mumificarea cadavrelor și obiectele funerare bogate sînt dovezi ale unui cult al morților.

Ciclurile solare și religia de stat: incașii. Regatul incaș, cucerit de spanioli sub conducerea lui Francisco Pizarro în 1532, era deci ultima dintre civilizațiile care s-au succedat în regiunea andină. Inca era la origine un titlu care i se cuvenea de drept suveranului, conferit de asemenea membrilor familiei sale și extins la neamurile înrudite cu aceasta. Termenul trebuia să aibă o funcție dinastică, ca determinativ tocmai al seminției. Originile incașilor, care vorbeau limba *quechua*⁹, sînt obscure și sînt povestite numai de tradiții în parte legendare, în parte mitice. Pornind de la o arie relativ limitată, în secolul al XIII-lea și-au început expansiunea, care a culminat în secolul al XV-lea cu realizarea unui imperiu, extins pînă dincolo de granițele Peru-ului.

Potrivit tradiției culese în perioada conchistei, incașii împărțeau istoria lumii în cinci perioade. Fiecare perioadă, cu durata de o mie de ani, corespundea unui Soare și funcționa ca „recipient” dinastic, în care erau grupați suveranii care îl precedaseră pe regele din prezent, al cincilea Soare, și mai ales dinastia incașă. În această organizare (cf. par. 2), primul Soare e cel al oamenilor lui Viracocha, *Vari-Viracocha-run*a, încheiat printr-o răsturnare a ordinii, numai războaie și molime; al doilea este cel al oamenilor sacri, *Vari-run*a, terminat atunci cînd Soarele a obosit să le tot dea oamenilor lumina sa; al treilea Soare, al sălbaticilor, *Purún-run*a, s-a sfîrșit printr-un potop; al patrulea, *Auca-run*a, Soarele războinicilor, s-a încheiat în mod antifrastic prin adoptarea de către bărbați a unor obiceiuri efeminate, molatice și prin practicarea homosexualității. În al cincilea Soare, întemeietorul dinastiei incașe, Manco Capac, fiu al Soarelui, ajuns în valea Cuzco și înălțîndu-și o colibă în locul unde avea să se ridice templul soarelui, îi regenerează pe oameni și îi învață formele vieții sociale; transformat la sfîșit în statuie, devine obiect de cult.

Manco Capac e fără îndoială strămoșul mitic, în veșmintele eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), din care descind stirpea și principiul dinastic ale suveranilor incași. Numai fiul Soarelui îi eliberează pe oameni de condiția lor de animalitate și de bestialitate iar Soarele, Inti, e strămoșul ceresc al dinastiei. În această perspectivă (cap. III, 2), suveranitatea celestă devenea temelia regalității pămîntene a stăpînilor din Cuzco, iar Soarele era ridicat la rangul de divinitate principală a imperiului, așa că și cultul său dobîndea un caracter dinastic și nu putea să nu fie introdus în toate provinciile cucerite. În această „religie de stat” suveranul, încarnare pămînteană a Soarelui și reprezentare a zeilor în fața oamenilor, o avea alături, ca soție, pe cea care reprezenta contrapartea feminină a lui Inti, Mama Quilla, Luna. Soția, zisă *qoya*, din epoca lui Topa Inca, fiu al lui Pachacuti¹⁰, trebu-

⁹ Prin acest cuvînt misionarii au indicat *runasimi*, „limba oamenilor”, de care se foloseau populațiile din văile înalte din Anzi.

¹⁰ Pachacuti a fost adevăratul artizan al imperiului.

ia să fie sora suveranului. Sinteză vizibilă și ușor de recunoscut a sistemului religios incaș era templul Soarelui, la Cuzco, numit „incinta de aur“, împodobit cu foi de aur, unde își aflau lăcaș statuile din aur ale suveranilor¹¹. Panteonul era structurat în formă ierarhică, în paralel cu ierarhia statală. Mai prejos de Soare și de Lună se afla Illapa, zeul Tunetului, care cu praștia sa atingea ploaia din fluviul ceresc, Calea Lactee; mai departe erau Pacha Mama, Glia mamă, cu pronunțate caracteristici infernale, și contrapartea ei masculină, Pachacamac, uneori suprapus lui Viracocha, venerat îndeosebi de-a lungul coastei centrale a Peru-ului și al cărui cult era de tip oracular (DIVINAȚIA*). Alte figuri se bucurau apoi de culte locale.

Chiar dacă este rodul unei opere de sistematizare teologică dictată de preocupări dinastice, *panteonul* incaș era în orice caz produsul unei foarte îndelungate sedimentări culturale, căreia preoții i-au dat o ordine și o formă. El era și oglinda operei de omogenizare la care cuceritorii incași supuseseră populațiile cucerite pentru a consolida statul, obligate în primul rînd să accepte cultul Soarelui ca religie de stat, în al doilea rînd să se supună acelor *mitimaes*, transferuri de populații dintr-o zonă în alta, și în sfîrșit să suporte transferarea solemnă a acelor *huaca*, un fel de strămoși mitici (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), la Cuzco, în *Coricancha*, care era în sens propriu o casă a zeilor. Acest enorm complex templier a fost dorit de Pachacuti pentru a-l cinsti pe Viracocha care astfel îl înlocuia pe Inti în vârful *panteonului*. Operațiune politică și teologică nu foarte limpede, aceasta și pentru că Viracocha era numele tatălui lui Pachacuti, poate că ea și-ar afla o justificare în încercarea de unificare politică întreprinsă de incași. În felul acesta, într-adevăr, unificarea era legitimată grație unei ființe „ordonatoare“ panperuviană, care, împreună cu fiul Taguapica, cu trăsături tipice de *trickster* (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*), o dată ce orice intervenție a lui era de semn contrar celei a tatălui, procedase la sistematizarea lumii și prin lucrarea căruia, la Tihuanaco, ar fi apărut soarele, luna și stelele și ar fi fost ajutate să se nască diferitele popoare ale pămîntului. Relativ depărtat de populațiile rurale, preocupate mai ales să-și asigure protecția divinităților ce prezidau la fertilitatea pămîntului, ființă creatoare și erou cultural totodată, care, ajuns la ocean, s-a îndepărtat pe mare dispărînd spre apus, Viracocha garanta prin depărtarea sa valența metafizică a puterii suveranului. În același timp însă, chiar și regele, descendent al lui Inti, fiu al lui Viracocha, apărea în ochii supușilor subordonat divinității panperuviene.

Organizarea spațiului, sacerdoțiul și cultul. Cuzco, capitala regatului incaș, era împărțită în patru sectoare care se proiectau în organizarea statului, la rîndul său în patru cadrante. Statul se configura astfel ca proiecție cosmo-

¹¹ Pentru această caracteristică a sa trebuie să fi stat la originea legendei lui Eldorado.

logică a capitalei, care își asuma funcția de centru al lumii. Perspectiva teologică avînd ca scop legitimarea puterii statale găsea pentru aceasta o paralelă în planul cosmologic, care justifica organizarea statului. De la definirea spațiilor pornea principiul care determina sistemul statal și social. Cele patru cadrante ale imperiului și cele patru cartiere ale cetății Cuzco, la rîndul lor subîmpărțite în complexe subsisteme numerale de tip binar, ternar și decimal, erau axele cosmice pe care se sprijinea ordinea lumii. Această organizare a spațiului, care afla un fundament cosmologic în cele patru perioade care precedaseră era incașă, ținea seama de asemenea de necesitatea de a controla resursele de apă și sistemele de irigație, fără de care economia andină era amenințată cu colapsul.

Lumea astfel reprezentată, în spațiu și în timp, era controlată de suveran, descendent al lui Inti, numit *sapa inca*, inca supremul, cu ajutorul funcționarilor și al preoților săi. În sistemul acesta ierarhic complicat preoții aveau un rol hotărîtor¹², chiar dacă depindeau totuși de suveran, întrucît marele preot, *vilac-omo*, și preoții templelor mai importante aparțineau familiei regale. Fiecare provincie, fiecare oraș și fiecare sat aveau un personal propriu dedicat cultului principalelor divinități. Sarcinile numeroșilor preoți prevedeau celebrarea regulată a cultului, DIVINAȚIA*, chiar și cu ajutorul estispicinei, rugăciunea, sacrificiul, și trebuiau să mai și culeagă mărturisirea unor eventuale abateri de la codurile de conduită civile și rituale (*hocha*). Unora, iar aici se pot recunoaște trăsăturile tipice ale șamanismului (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), le revenea vindecarea bolilor, practică în general prin sugerea obiectului considerat a fi cauza bolii.

Curiozitatea conchistadorilor spanioli a fost atrasă de o instituție sacerdotală feminină, tipică incașilor, denumită *accla cuna*, „femeile alese“. Alese dintre cele mai frumoase fete ale nobilimii din provincii, acestea erau izolate în cîteva centre din capitală sau din alte orașe, numite *accla huasi*, „case ale femeilor alese“, unde învățau torsul, țesutul și prepararea așa-numitei *chicha*, o bere pe bază de porumb fermentat, folosită în libațiuni și consumată în timpul sărbătorilor. La terminarea acestei perioade de instruire, unele, duse în capitală, erau alese de rege drept concubine sau pentru a fi dăruite demnitarilor de la curte. Altele, sub titlul de *mama cona*, „mame“, Fecioarele Soarelui ale spaniolilor, deveneau preotese și își petreceau viața în slujba zeilor. În sfîrșit, altele erau hărăzite sacrificării. Poate că sacrificiul uman nu avea aceeași frecvență și nici aceleași dimensiuni de care se bucura în Mexicul central, dar el se practica și la incași, îndeosebi sacrificarea unor copile virgine, cu prilejul investiturii unui nou *sapa inca* sau în

¹² Numărul lor era foarte ridicat: numai în templul Soarelui acționau sub diferite forme peste patru mii de slujitori și cam o treime din resursele imperiului era destinată să susțină organizarea religioasă.

cazul unei îmbolnăviri grave a suveranului, sau sacrificarea unor copii, în cazul unor grave calamități. Fetițele, sacrificate prin strangulare, erau mumificate și înmormântate cu toate onorurile. De un cult funerar deosebit se bucura suveranul, al cărui trup era mumificat și depus în templul Soarelui, unde continua să participe la ceremoniile de cult și la sacrificii. Pe lângă cel omenesc, o mare semnificație avea sacrificiul animal, lama fiind animalul sacrificial prin excelență.

Întreaga viață religioasă a imperiului, controlată de cler, era ritmată de un sistem festiv reglat de un calendar bazat pe ciclul lunar și pe ritmurile agrare. Acest sistem calendarial, despre care nu se știe cum va fi împăcat ciclul fazelor lunare cu cel solar, prevedea douăsprezece sărbători anuale. Printre acestea, SĂRBĂTOAREA* anului nou, coincidând cu solstițiul de iarnă, în iunie în emisfera australă, era *inti raymi*, sărbătoarea Soarelui, în cursul căreia se proceda la reaprinderea focului sacru. Cu prilejul solstițiului de vară, în decembrie, deci cam pe la jumătatea anului, se celebra în schimb sărbătoarea *capac raymi*, în timpul căreia erau inițiați (RIT*) tinerii din familiile aristocrate și al cărei titular era Huanacauri, unul dintre frații lui Manco Capac. În luna septembrie se celebra sărbătoarea purificării, *sitowa*, care implica în mod simbolic întregul imperiu, prin reprezentarea sa axială. La apariția lunii noi, după ce se proceda la complicate purificări rituale, se proclama expulzarea relelor din cetate printr-un strigăt ce era repetat de patru sute de războinici împărțiți în patru grupuri a câte o sută, care, complet înarmați, se lansau într-o cursă de-a lungul a patru străzi, corespunzând punctelor cardinale și care duceau către cele „patru cadrante“ ale imperiului.

Imperiul, astfel consolidat, apărea ca un tot organic, în care se dizolva existența individuală și a cărei stabilitate și continuitate erau garantate de ofranda adusă zeilor, de însăși contribuția de sânge, prin care se câștiga bunăvoința divină.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- ANDRES F.–JANSEN M.–PÉREZ JIMÉNEZ G.A., 1992, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, México.
- BOONE E.–WILLEY G. (ed.), 1988, *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington.
- BRUNDAGE B.C., 1979, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin.
- DAVIES N., 1973, *The aztecs. A History*, London.
- DUVIOLS P. (ed.), 1993, *Religions des Andes et langues indigènes*, Aix-en-Provence.
- FREIDEL D.–SCHELE L.–PARKER J., 1993, *Maya cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, New York.
- GAREIS I., 1997, *Religioni delle culture superiori andine*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, V: *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Roma-Bari, pp. 77–104.

- GRAULICH M., 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid.
- KEATINGE R.W. (ed.), 1988, *Peruvian Prehistory. An Overview of pre-Inca and Inca Society*, Cambridge.
- KRICKEBERG W., 1985, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México.
- LITVAK KING J.—CASTILLO TEJERO N. (ed.), 1972, *Religión en Mesoamérica*, México.
- LÓPEZ AUSTIN A., 1997, *La religione della Mesoamerica*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 5–75.
- MÉTRAUX A., 1961, *Les Incas*, Paris.
- MILLER M.—TAUBE K., 1993, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and The Maya*, London.
- MORRIS C.—HAGEN A. Von, 1993, *The Inka Empire and its Andean Origins*, New York.
- MORRIS W.—FOXX J.J., 1991, *Presencia Maya*, México.
- RIVERA DORADO M., 1986, *La religión maya*, Madrid.
- SCHELE L.—FREIDEL D., 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York.
- TAUBE K.A., 1992, *The major Gods of Ancient Yucatán*, Washington.

STUDII

- AVENI A.F., 1991, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México.
- BRODA J., 1969, *The Mexican calendar as compared to other Mesoamerican systems*, Wien.
- CARRASCO D., 1982, *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago.
- CONRAD G.Q.—DEMAREST A.A., 1988, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e inca*, México.
- DEMAREST A.A., 1981, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge, Mass.
- FLORESCANO E., 1993, *El mito de Quetzalcóatl*, México.
- LÓPEZ LUJÁN L., 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México.
- MONACO E., 1997, *Quetzalcoatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma.
- NÁJERA C., M.I., 1987, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México.
- PEASE G.Y., F., 1973, *El Dios creador andino*, Lima.
- SÉJOURNÉ L., 1956, *Burning Water*, London.
- ZIÓLKOWSKI M.S.—SADOWSKI R.M. (ed.), 1989, *Time and Calendars in the Inca Empire*, Oxford.
- ZUIDEMA R.T., 1964, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of Inca*, Leiden.

Partea a doua

**Religiile mântuirii:
monoteisme și dualisme**

de Giovanni Filoramo

Zoroastrismul

1. Introducere

Zoroastrismul este cea mai veche dintre religiile întemeiate: el a fost instituit cu cel puțin două mii șapte sute de ani în urmă de o personalitate istorică, Zarathustra sau Zoroastru (de la *Zoroastres*, forma grecizată cea mai răspândită a avesticului Zarathustra). El mai este numit și mazdeism, de la numele zeului său suprem, Ahura Mazdā, „Înțeleptul Stăpîn“. Un alt mod în care e definită această tradiție este „Religia cea Bună“.

În lunga sa istorie, zoroastrismul a cunoscut trei faze principale: cea a începuturilor, în contradicție cu mesajul lui Zoroastru; cea a perioadei următoare, coîncizînd cu apariția a trei imperii (al Ahemenizilor, al Parților, al Sasanizilor), care s-au revendicat sub diferite forme de la mesajul întemeietorului; faza ulterioară cuceririi islamice a Iranului (secolul al VII-lea d.C.), în care el a fost păstrat viu, dincolo de cercul unei minorități neînsemnate rămasă în Iran, mai ales de mica dar influenta minoritate a parsilor (persani) din India și din Pakistan.

Chiar dacă numărul actual al adeptilor se cifrează cam la 100 000 (circa 25 000 în Iran, ceilalți în India și Pakistan sau emigrați în diferite părți ale lumii), zoroastrismul reprezintă, prin importanța contribuției sale, una din marile tradiții ale istoriei religioase a umanității. Trăsătura ei distinctivă este dualismul, legat de locul central pe care Răul îl are în gîndirea și în viața credincioșilor săi: chiar fiind omnipotent și creator, Ahura Mazdā stă față în față cu un zeu care e personificarea răului. Grație liberului său arbitru, credinciosul este îndemnat să aleagă între Bine și Rău, și să procedeze în consecință, promovînd Binele și lucrările lui și respingînd Răul și lucrările lui. Dacă va acționa bine, va fi răsplătit după merit în viața viitoare. Teologia deosebită, ce poate fi definită drept un MONOTEISM* cu tendințe dualiste; locul central al eticii; importanța escatologiei, bazată pe criteriul unei răsplăți individuale, constituie așadar centrele vitale ale acestei tradiții religioase.

2. Izvoare

Situația surselor aflate la dispoziția noastră constituie o adevărată enigmă a filologiei iraniene, care face ca studiul zoroastrismului să fie deosebit de delicat și de controversat. Majoritatea surselor, de fapt, sînt relativ recente, datînd din secolul al IX-lea d.C., cînd au fost redactate, de-acum în perioada islamică, cea mai mare parte a textelor religioase scrise în persana medievală, sau în pahlavi, și după cît se pare însuși manuscrisul de bază din *Avesta*, pe lîngă un număr serios de traduceri ale textului avestic. Multe dintre aceste surse, inclusiv *Avesta*, pot fi atribuite perioadei sasanide, între secolele al IV-lea și al VI-lea d.C. Cîte asemenea texte păstrează tradiții mai vechi e greu de spus, cu excepția manuscrisului *Avesta*, transmis de o tradiție orală demnă de încredere.

Avesta, de fapt, compus într-o limbă iraniană veche, numită tocmai „avestică“, înainte de a fi fixat în scris, a fost transmis timp de multe secole pe cale orală de preoți, așa cum s-a întîmplat și cu alte scripturi sacre. Chiar dacă tradiția zoroastriană, fără nici un fundament istoric, face să urce textul pînă la perioada lui Zoroastru și chiar dacă există indicii despre o posibilă relatare scrisă în perioada partă (secolele III î.C.-III d.C.), *Avesta* actual urcă pînă la o redactare scrisă în perioada sasanidă prin strădania unor preoți care au alcătuit canonul avestic, așa cum se întîmplă cu orice canon al unor scripturi sacre, selectînd și deci excluzînd anumite pasaje, pentru a include altele. Mai mult încă, din această redactare scrisă primitivă a ajuns la noi doar o parte, probabil aceea mai legată de funcțiile liturgice.

Avesta cuprinde texte de natură diversă, cum ar fi *Khorda Avesta* („Micul *Avesta*“), care e un breviar pentru laici cuprinzînd rugăciunile cotidiene; sau *Yasht* („Imnuri“), douăzeci și una de compuneri dedicate unor *yazata* sau „venerabili“, diferite entități cărora era îngăduit sau necesar să li se dedice un cult. Partea cea mai importantă o constituie însă *Gāthā* sau „Cînturile“, cinci compuneri în versuri despre Yasna sau „Sacrificiu“, considerate, potrivit părerii tradiționale, în general împărtășită de cercetători, a fi opera lui Zoroastru însuși.

Dintre textele pahlavi sînt de menționat *Dēnkard* („Lucrări ale religiei“), o enciclopedie în nouă cărți (din care s-au pierdut primele două și o parte din a treia) care se ocupă de apologetică, de morală și de filozofie; *Bundahishn* („Creațiunea primordială“), care vorbește despre cosmogonie și despre întîmplările din viața omului, despre configurația pămîntului, despre alternanța anotimpurilor și despre calendar, despre soarta sufletului și despre istoria universală împărțită în douăsprezece milenii; *Ardā Wīrāz Nāmāg* („Cartea lui Ardā Wīrāz“), în care, după un model apocaliptic tipic, se descrie o călătorie în Lumea de Dincolo a dreptului Wīrāz; în sfîrșit, *Shkand-gumānīg*

wīrāz („Rezolvarea decisivă a îndoielilor“), apologia zoroastrismului confruntat cu islamul, iudaismul, creștinismul și maniheismul.

3. Profil istoric

La începutul istoriei zoroastrismului stă o figură enigmatică, Zoroastru, despre a cărui origine, localizare geografică, acțiune sursele de care dispunem nu permit să se reconstituie aproape nimic cert. Tot ce se poate spune este că el a trăit într-o perioadă cuprinsă între începutul mileniului I și prima jumătate a secolului al VI-lea î.C., într-o regiune a lumii iraniene de răsărit. Pe baza textelor *Gāthā*, figura lui Zoroastru apare cea a unui personaj inspirat provenind dintr-o ambianță sacerdotală, un reformator religios care dă un conținut viguros etic opoziției indoiraniene dintre *Asha* („adevăr“; cap. IV, 2) și *Druj* („minciună“), respingînd, în numele credinței în Ahura Mazdā, religia de tip politeist și extrem de ritualistă în care se formase. Individul este pus acum în fața unei opțiuni radicale, pe care va trebui s-o realizeze cu propria conștiință și cu deplină libertate, refuzînd răul spre a alege binele.

Caracteristica esențială a mesajului lui Zoroastru este o credință de tip monoteist în suveranitatea lui Ahura Mazdā, inserată însă într-un cadru dualist. Dualismul zoroastrian, de fapt, nu e numai etic, ci și metafizic: Dumnezeu este mai presus de orice, dar lui i se opune un spirit malefic, stăpîn al Răului, cu alaiul său de demoni. Chiar dacă Răul în cele din urmă va fi nimicit, viața individului și istoria umanității sînt marcate de o luptă fără răgaz între cele două principii.

Primul dintre cele trei imperii iraniene care au resimțit influența zoroastrismului este cel al Ahemenizilor, care au guvernat Iranul de la începutul secolului al VII-lea î.C. pînă la cucerirea de către Alexandru în anul 331, cu un teritoriu care se întindea din Egipt și din Turcia pînă în Pakistan. Patria de origine a Ahemenizilor era Fars („Persia“), în sud-vestul Iranului, unde se aflau Susa, capitala administrativă, și Persepolis, reședința suveranului. Mari rivali ai grecilor care i-au înfrînt la Marathon (490 î.C.) și la Salamina (480 î.C.), Ahemenizii, după cum aflăm din unele inscripții, adorau fie pe Ahura Mazdā, „care a făcut cerul, a făcut pămîntul, i-a făcut pe muritori, a făcut fericirea pentru muritori și l-a făcut pe Darius rege“ (inscripție de la Bisutun), fie alte divinități. Imposibilitatea de a data textele cuprinse în *Avesta* face, de altfel, problematică orice reconstituire a religiei din această perioadă. Astfel, deoarece lipsesc mențiuni despre Zoroastru databile în perioada ahemenidă, se poate spune că religia lor a fost zoroastriană în măsura în care este prezent un cult închinat lui Ahura Mazdā. Acest cult trebuie să fi conviețuit cu vechea credință politeistă de matrice indoiraniană, încredințată unor sacerdoți cunoscuți ca *magoi* sau *magi*.

După circa un secol de dominație greacă, puterea a fost cucerită de o nouă dinastie, parții sau Arsacizii (de la întemeietorul Arsace I), care proveneau de pe platourile înalte din nord-estul Iranului, la est de Marea Caspică (246 î.C.-226 d.C.). Dată fiind sărăcia documentației, e greu de spus pînă la ce punct au rămas ei fideli tradiției zoroastriene: ceea ce se constată este o retragere a figurii lui Ahura Mazdā în favoarea unei vechi divinități indo-iraniene, Mithra, un zeu care avea să cunoască mai tîrziu, în vremea imperiului roman, o largă trecere în bazinul Mediteranei și de-a lungul granițelor imperiului sub forma unui adevărat cult misteric (cap.VIII, 2).

A treia și ultima dinastie preislamică a fost cea a Sasanizilor, care a durat din 226 d.C. pînă la cucerirea arabă (633-642). Întemeietorul a fost Ardashir, un vasal al parților care domnea în provincia Fars. El a ținut să restaureze imperiul ahemenid și tradițiile sale religioase. Cu ajutorul preotului Karthir, zoroastrismul a fost restaurat și a devenit religie de stat, eliminînd religii rivale ca, de pildă, creștinismul sau maniheismul. Aceasta a fost perioada în care s-a impus cultul lui Ahura Mazdā și s-au adunat scrierile care aveau să constituie *Avesta*.

În această perioadă a izbucnit controversa zurvanită. Întrucît *Yasna* 30, 3-4 afirmă că Ahura Mazdā este fratele geamăn al lui Angra Mainyu, spiritul Răului, și întrucît această înrudire pune în pericol biruința definitivă a spiritului Binelui asupra celui al Răului, s-a căutat o soluție prin lansarea ipotezei că amîndoi erau fiii lui Zurwān, zeul timpului.

Tot în perioada sasanidă a apărut mișcarea Mazdakistă (de la numele întemeietorului, Mazdāk), care a căpătat formă și s-a dezvoltat sub domnia lui Kavād I (488-531). În Mazdakism coexistau, împreună cu elemente gnostice și cu aspecte de revoltă socială, forme de critică la adresa credinței oficiale, care îl fac să apară ca o „erezie“, ca una dintre sectele și școlile religioase ce trebuie să fi înflorit în Iranul sasanid în spatele aparentei solidități a bisericii oficiale. Erezia lui Mazdāk ar fi propovăduit cum că divinității supreme nu trebuia să i se atribuie caracterul unei providențe divine și că întreaga existență trebuia să fie explicată ca o combinație, cu totul întîmplătoare, de lumină și întuneric. În afară de aceasta, unele trăsături ezoterice și magice ar fi caracterizat învățătura mazdakiană, ea referindu-se, de pildă, la eficacitatea și valoarea simbolică a literelor și numerelor.

După o primă perioadă în care Mazdāk a cunoscut favorurile regelui Kavād I, el a fost lăsat în voia soartei, ca urmare a reacției dezlănțuite de aristocrație și de cler, care se simțeau amenințate de anumite doctrine sociale ale lui Mazdāk, ca aceea care propovăduia proprietatea comună asupra bunurilor și femeilor, lucru, acesta din urmă, care mina din temelii, printre altele, instituția căsătoriei consanguine apărută de cler cu tenacitate. O crudă baie

de sânge, în care și-a pierdut viața însuși Mazdāk, a marcat înfrângerea Mazdakismului, care a continuat totuși să supraviețuiască în clandestinitate.

O dată cu venirea islamului și convertirea multor iranieni la credința cuceritorilor, din religie de stat zoroastrismul devine religie a unei minorități. Din punct de vedere teologic, grație scrierilor sale, naturii monoteiste a lui Ahura Mazdā și funcției profetice a lui Zoroastru, la fel ca și iudaismul și creștinismul, zoroastrismul s-a putut bucura de statutul de religie a Cărții. De fapt, însă, adepții săi au fost luați în derîdere ca „adoratori ai focului“, fiind deseori persecutați ca politeiști. Pentru a scăpa de aceste persecuții, farsii s-au retras în zonele centrale și îndepărtate ale Iranului, unde au supraviețuit pînă la revoluția khomeinistă din 1979, cînd, în urma izbucnirii unor noi persecuții, mulți dintre ei au fost constrînși să-și afle refugiu printre coreligionarii lor indieni, parsii.

Aceștia din urmă veniseră în Gujarat cam cu un mileniu mai înainte. Într-o societate împărțită rigid în caste, cum e cea hindusă, ei și-au menținut o identitate separată, grație și căsătoriilor endogamice; în felul acesta, în noul context, zoroastrismul s-a transformat într-o religie etnică tipică, transmisă din tată în fiu. Aclimatizarea a fost favorizată de asemenea de ereditatea comună indoeuropeană (cap. IV, 2-3): într-adevăr, în ciuda marilor deosebiri doctrinare, parsii regăseau în hinduism trăsături comune ca situarea în centru a figurii sacerdotului. Datorită și comportamentului lor ireproșabil, bazat pe noblețea eticii lor, pe lîngă evidente abilități comerciale, mai ales o dată cu instaurarea dominației coloniale engleze, parsii – care între timp ajunseseră chiar și în zona Bombay-ului – au început să fie acceptați în rîndul elitelor locale, favorizați în privința aceasta, pe lîngă posturile importante ocupate în administrație, și de faptul că puteau să desfășoare o serie de activități comerciale considerate impure de clasa sacerdotală brahmanică. Pe lîngă aceasta, la Bombay parsii au devenit promotori ai unor activități filantropice și educative. Sfîrșitul dominației coloniale engleze în 1947 a coincis în fond cu sfîrșitul acestei perioade de prosperitate. A urmat o creștere a diasporei. O estimare din 1976 stabilea la 129 000 de suflete numărul credincioșilor zoroastrieni: 82 000 în India; 5 000 în Pakistan; 500 în Ceylon; 25 000 în Iran; circa 3 000 în Regatul Unit, în Canada și în Statele Unite.

În general, în cursul secolului XX numărul parsilor a scăzut și ca rezultat al înmulțirii căsătoriilor mixte, un timp interzise, din moment ce o femeie parsă care se căsătorește cu un non-pars practic iese din comunitate. Este vorba despre un aspect al unui proces mai general care afectează această fază mai recentă a zoroastrismului, caracterizată de o viguroasă dialectică între forțe conservatoare și forțe inovatoare; pe de altă parte, punerea în discuție a caracterului etnic pe care l-a căpătat în cele din urmă parsismul riscă să pună în criză însăși existența sa.

4. Credințe

Puternica încărcătură etică, semn distinctiv al zoroastrismului, își are fundamentul teologic într-o concepție dualistă. Chiar dacă în perioade ulterioare, stimulați prin confruntarea cu cele trei monoteisme avramitice (MONOTEISM*), și zoroastrienii au tins să privilegieze o reprezentare monoteistă a credinței lor în Ahura Mazdā, zoroastrismul clasic, inspirându-se chiar din mesajul întemeietorului, are o viziune dualistă despre lumea divină, împărțită între spirite bune și spirite rele, conduse respectiv de Ahura Mazdā și de Angra Mainyu. Complexitatea angelologiei și a demonologiei care însoțesc în alai cele două divinități principale, în care se reflectă într-o perfectă simetrie fisura dualistă a întregii existențe materiale și spirituale, constituie o trăsătură distinctivă a zoroastrismului, care e posibil să fi influențat și asupra acestui punct alte tradiții religioase cu care a intrat în contact în decursul lungii sale istorii.

În gândirea teologică din perioada sasanidă – fapt asemănător cu ceea ce s-a petrecut concomitent în gândirea trinitară creștină în primele patru secole ale erei noastre – suveranitatea lui Ahura Mazdā a fost reluată și explicată avîndu-se în vedere entitățile auxiliare subordonate lui și care constituie moduri ale sale de a acționa: cei șase *amesha spenta* sau „binefaceri nemuritoare“. În părțile mai vechi din *Avesta* ele nu constituie încă un sistem definit, pe cînd în cele mai recente figurează în număr de șase: *Vohu Manah* „gînd bun“; *Asha* „adevăr“; *Khshathra* „putere“; *Ārmaiti* „evlavie“; *Haurvatāt* „integritate“; *Amaretāt* „nemurire“, la care se adaugă Ahura Mazdā însuși. În textele zoroastriene din secolul al IX-lea d.C. fiecare *amesha spenta* este o personificare a unui element natural, în ordine: a bovinei, a focului, a metalului, a pămîntului, a apei și a plantelor.

Universul demonic e dominat de Angra Mainyu, „spirit malefic“ (în textele din secolul al IX-lea d.C. apare sub numele de Ahriman). Ca și Ahura Mazdā, și el este un creator, dar creația sa e negativă, este o contracreație paralelă dar de semn contrar față de cea a zeului suprem. „Non-viața“ lui e o imposibilitate de a trăi: de aceea în textele din secolul al IX-lea se afirmă că în timp ce Ohrmazd „este“, Ahriman „nu este“, întrucît nu e capabil să facă să existe creațiunea sa ideală (*mēnōg*) pe planul vieții concrete (*gētīg*). Însușirile sale sînt, pe lîngă cunoașterea viitorului (a efectelor, nu a cauzelor), ignoranța fundamentală, invidia, pofta de sînge, concupiscenta, minciuna. Stă în fruntea cetei de demoni contrapuzi simetric entităților benefice create de Ohrmazd. Sălășluiește în beznă, în abisuri, în miazănoapte. Este izvor al morții, al descompunerii, al bolii, cu ajutorul cărora dezlănțuie atacul împotriva creațiunii, pătrunzînd din afară și corupînd-o, pînă cînd, odată terminat timpul limitat al amestecării celor două spirite, va fi nimicit definitiv de forța superioară a lui Ohrmazd.

Viziunea zoroastriană asupra cosmosului împarte pământul în șapte regiuni. În inima regiunii centrale (unica locuită de om) se înalță muntele cosmic, care, după o simbologie larg răspândită, reprezintă cu vârful său un tipic *axis mundi* care unește pământul cu cerul. Pe culmea lui se sprijină un capăt al punții *cinvat*, pe care sufletele răposaților o străbat pentru a ajunge la cer.

Lumea a fost creată de Ahura Mazdā, nu este așadar rea în sine, așa cum ne învață în schimb alte religii dualiste ca gnosticismul sau maniheismul. Răul prezent în ea, după cum s-a văzut, e opera lui Angra Mainyu și a asaltului pe care el l-a dezlănțuit împotriva creației pozitive a zeului suprem, pîngărind-o și contaminînd-o. Cu alte cuvinte, dualismul zoroastrian e un dualism ontologic și metafizic, care nu are în vedere o opoziție între spirit și materie, ci între două realități spirituale, una pozitivă, alta negativă. Inițial separate, în urma asaltului din partea spiritului răului se formează un „amestec” între cele două, care coincide cu istoria însăși a cosmosului: sfîrșitul acestui amestec și înfrîngerea definitivă a răului constituie scopul escatologiei zoroastriene.

Lumea este creată în șase faze succesive: cerul, făcut din piatră și din cristal de stîncă, pământul, plantele, animalele, omul. Tot ce este viu face parte dintr-o dublă existență, *mēnōg* și *gētīg*, care se dezvoltă în cele trei faze: a separării inițiale din faza *mēnōg*, a amestecului ulterior al celor două spirite în faza *gētīg* și în faza finală a separării lor, în care omul în stare de puritate va trăi în trupul său definitiv.

După *Bundahisn*, istoria universului acoperă o perioadă de douăsprezece mii de ani, împărțită în patru perioade de trei mii de ani fiecare. Primii trei mii de ani sînt cei ai creației ideale, în starea *mēnōg*; urmează creațiunea propriu-zisă, trecerea ei la starea *gētīg*; a treia perioadă e cea a amestecului ca rezultat al atacului lui Angra Mainyu; ultimii trei mii de ani sînt cei ai luptei omului împotriva răului. Această ultimă perioadă, care a început deci, potrivit cronologiei tradiționale, cu revelația lui Zoroastru în anul 9000 de la creațiune, continuă în trei etape succesive, de cîte o mie de ani, fiecare din ele caracterizată prin venirea unui mîntuitor sau *saoshyant*. Cei trei mîntuitori sînt considerați de tradiție fii ai lui Zoroastru, născuți din sămînța lui depozitată în apele unui lac în care se vor îmbăia trei tinere fecioare, rămînînd însărcinate. Ultimul mîntuitor va prepara ambrozia și va face existența nemuritoare și indestructibilă.

Potrivit credințelor zoroastriene, fiecare om este un compus din mai multe elemente, ca *ahu* „viață”, *baodhah* „cunoaștere”, *urvan* „suflet” și *fravashi*, dimensiunea nemuritoare și preexistentă. În momentul morții sale, trecerea în cealaltă viață poate fi însoțită de rugăciuni de bune auspicii din partea celor apropiați, care durează trei zile. La capătul acestora, sufletul își începe călătoria care îi va permite să-și cunoască destinul final, după rectitudinea purtării sale în viață. O temă escatologică tipică este „puntea

cinvat“, care se lărgeste dacă o traversează un suflet drept, dar se îngustează cît o lamă de cuțit pentru sufletul perfid, astfel încît acesta se prăbușește în abisul unde îl așteaptă pedeapsa veșnică. Uneori se imaginează că sufletul cel drept este întâmpinat de o copilă frumoasă, *daēnā* sa, simbol al faptelor bune săvîrșite în viață, care îl ajută să treacă puntea. Pentru a-l judeca pe cel drept e instituit un tribunal divin alcătuit din Mithra, Sraosha („supușenia“) și Rashnu („judecătorul“); o dată ce a trecut de judecată, el va avea acces în paradis și la „luminile nesfîrșite“, după ce se va fi înălțat la sfera „gîndurilor bune“, la cea a „vorbilor bune“ și la cea a „faptelor bune“, corespunzînd stelelor, lunii și soarelui.

5. Cultul

Numai buna conduită morală nu e suficientă pentru a asigura individului recompensa în Lumea de Dincolo. De fapt, potrivit unor formulări care urcă pînă la matricele indoiraniene ale zoroastrismului, răul se configurează nu numai sub formă etică, ci și, ca urmare a unui sistem complex de reguli de puritate, ca o contaminare provocată de acțiunea spiritelor maligne. Împotriva acestor impurități e necesar să se reacționeze, după cum e firesc în orice religie ritualistă, activînd un foarte complicat sistem de acțiuni de decontaminare, din moment ce prilejurile de impuritate sînt nenumărate, de la cadavre la menstrele femeilor.

De aceea zoroastrismul atribuie un rol deosebit sacerdoților, atașați, pe lîngă cultul focului, asupra căruia vom reveni, și ceremoniilor care garantează continuitatea tradiției, pentru a prezida la practicile de purificare.

Numai bărbații pot deveni sacerdoți; în afară de aceasta, eligibilitatea este ereditară: sacerdoții, de fapt, se căsătoresc, își întemeiază o familie și pot transmite profesia lor deosebită fiilor. Pentru a deveni preot, este necesar ca un copil, între șapte și cincisprezece ani, să învețe, în general pe de rost, rugăciunile și slujbele cultului. După gradul de învățare, există, în ordine ascendentă, trei ordine: *mobed*, *ervad*, *dastur*. Preoții oficianți se îmbracă în alb, simbol al purității pe care sînt chemați s-o garanteze. Ei pot recita rugăciuni pentru un individ, fie că acesta este sau nu prezent în templu, care este nu atît un loc de ceremonii desfășurate în comun cît un loc pe care fiecare credincios în parte îl poate vizita cînd dorește. La parsii din India, sacerdoții nu sînt în general stipendiați, ci trăiesc din ofrandele pe care le primesc de la fideli pentru slujbele prestate; cei care au un serviciu secular pot oficia *part-time*.

Simbolul central al prezenței divine este focul (cap. IV, 2), în asemenea măsură încît zoroastrienii au fost supranumiți de către adversarii lor „adoratori ai focului“. Cultul se desfășoară în templul focului. Acolo se află o încăpere pătrată în centrul căreia, pe o platformă de piatră, se găsește o mare urnă din metal. Acolo, focul sacru arde în permanență pe un strat de

nisip sau cenușă, întreținut de sacerdoți însărcinați cu aceasta, care pun lemne și recită rugăciunile cuvenite fiecăreia din cele cinci perioade în care se împarte ziua. Pentru a purifica focul sacru, sacerdoții pot practica diferite ritualuri complicate și care în cazul celei mai importante purificări, *atesh Berham* („focul lui Varahran [păzitorul]“), pot dura și peste trei ani. Zoroastrienii din Iran au unul din aceste focuri în orașul Yazd; parsii din India au opt, patru în Gujarat și patru la Bombay. Cel mai respectat se află la Udva-da, pe coasta Gujarat-ului, la nord de Bombay și este ținta a numeroase pele-rinaje: se spune, într-adevăr, că arde încontinuu de peste o mie de ani.

Caracteristice pentru zoroastrism sînt și ritualurile funebre. Deoarece, după cum s-a menționat, cadavrul e sursă de impurități, practicile funebre cer ca, după purificare și după diferite ceremonii, acesta să fie depus în *dakhma*, „turnul tăcerii“ de formă cilindrică, în aer liber, astfel încît uliii și alte păsări să-i devore carnea (cap. IV, 5). Osemintele curățate și, deci, purificate de orice impuritate vor fi expuse într-un loc situat în centrul aceluia *dakhma*; atunci cînd un *dakhma* s-a umplut de oseminte, se construiește altul. Pe lîngă exigența purității, susținătorii acestei practici – care în India a intrat în criză – au revendicat egalitarismul, din moment ce această ceremonie funebră nu prevede, în simplitatea ei nudă, diferențe de tratament între bogați și săraci.

Bibliografie

- BOYCE M., 1975–1982, *A History of Zoroastrianism*, I: The Early Period; II: *Under the Achaemenians*, Leiden-Köln.
- BOYCE M., 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London.
- BOYCE M., 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester.
- BOYCE M.–GRENET F., 1991, *A History of Zoroastrianism*, III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden- Köln.
- DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1958, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford.
- GNOLI G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.
- GNOLI G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro; La religione zoroastriana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455–498; 499–565.
- HINNELL J.R., 1991, *Zoroastrianism and the Parsis*, London.
- KELLENS J., 1991, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris.
- KESTENBERG AMIGHI J., 1990, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York.
- KLÍMA O., 1957, *Mazdak*, Praha.
- MOLÉ M., 1963, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris.
- WIDENGREN G., 1968, *Les religions de l'Iran*, Paris.
- ZAEHNER R.C., 1955, *Zurvan—A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.
- ZAEHNER R.C., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London.

Iudaismul

1. Introducere

Definiție. În accepțiunea sa cea mai largă, termenul *iudaism* indică istoria generală a poporului ebraic, de la începuturile sale în epoca biblică și pînă în prezent; el se poate deci referi atît la poporul ebraic în diferitele sale forme istorice, cît și la religia și la cultura evreilor. Tot astfel, termenul de *iudei* poate fi folosit pentru a indica fie apartenența la popor, fie apartenența la comunitatea religioasă ebraică. Trebuie observat de altfel că în italiană a prevalat, ca sinonim al lui „israeliți“ și al lui „iudei“, substantivul *evrei* și, respectiv, *ebraism* pentru a indica întreaga istorie ebraică, atît cea a Israelului antic, anterior exilului babilonian (585-538 î.C.), cît și cea de după exil. Într-un sens mai restrîns, termenul de *iudaism* este utilizat pentru a desemna fie epoca celui de al Doilea Templu (515 î.C.-70 d.C.), fie epoca ulterioară distrugerii Templului din Ierusalim în anul 70 d.C., atunci cînd s-a constituit iudaismul rabinic, care a căpătat de atunci valoarea de iudaism normativ. Trebuie să se rețină însă că acest iudaism definește propria identitate prin permanenta exegeză a Bibliei ebraice și a istoriei poporului evreu (sau poporul lui Israel), povestită în textele biblice, astfel încît, așa cum se va proceda în continuare, este mai corect să se înțeleagă termenul în accepțiunea sa mai largă, spre a cuprinde, pe lîngă iudaismul rabinic, care se prelungește pînă în zilele noastre, și așa-numitul iudaism al celui de al Doilea Templu (de la exilul babilonian pînă la anul 70 d.C.) și matricea lui israelită.

Epoci ale istoriei ebraice. În istoria sa milenară, iudaismul a cunoscut transformări profunde. În ea apar unele cezuri fundamentale, care pot servi la o periodizare generală. Prima perioadă a epocii biblice, începută în mileniul al II-lea î.C., se termină o dată cu căderea statelor independente Israel și Iuda și cu distrugerea Primului Templu de către babilonieni în 587-586. După revenirea unei părți dintre exilați din Babilon a început epoca celui de al Doilea Templu: o epocă de restaurație, care e martoră la succesiunea

stăpînirilor persană, elenistă și romană, la începutul unei vaste diaspore evreiești și la nașterea, alături de Templu, a sinagogii. După distrugerea de către romani a Templului în anul 70 d.C., în cadrul sinagogii se dezvoltă iudaismul rabinic, care își are centrele sale în Palestina și în Babilon și care, prin compilarea Talmudului, dă iudaismului un nou punct de referință fundamental. Ca urmare a cuceririi arabo-islamice din secolul al VII-lea, centrul de gravitație al istoriei ebraice se mută în Spania. În continuare, în diferite zone din Europa, apar mișcări mistice care, după alungarea evreilor din Spania în 1492, se continuă în Palestina. Importantă devine prezența evreilor în Europa centrală și de răsărit, unde iudaismul va dezvolta o cultură proprie specifică. O dată cu Iluminismul, în sfîrșit, și cu mișcarea de emancipare, identitatea iudaismului în general și a fiecărui evreu în particular va fi pusă în mod radical în discuție, oferind prilej pentru o multitudine de reacții, lucru caracteristic pentru iudaismul contemporan, care are în Statele Unite ale Americii și, începînd din 1948, în statul Israel cei mai importanți poli ai săi.

Caracteristici distinctive. Definierea iudaismului e o problemă, întrucît, așa cum s-a configurat el în veșmîntul său rabinic, este vorba în fond de un ortopraxis, adică de o serie de norme de origine divină care reglează întreaga conduită (*halakah*) a credinciosului, din moment ce evreul cucernic trebuie să le respecte dacă dorește să se realizeze el însuși și, prin aceasta, să realizeze un sistem de justiție în lume.

În iudaism, religia și poporul constituie un binom indisolubil, pînă într-atîta încît s-a afirmat că dispariția unuia ar provoca dispariția celeilalte, și vice-versa. Sînt două elemente diferite dar inseparabile. Poporul evreu e constituit din descendenții tribului lui Iuda care au supraviețuit, ca grup separat în diaspora, timp de circa 25 de secole. Iudaismul este sistemul religios și, în același timp, elementul vital care a permis poporului evreu să se păstreze și să se reînnoiască în permanență, adaptîndu-se la schimbările politice, sociale și culturale. În procesul acesta, fundamentală se dovedește permanența tensiune între concentrarea asupra propriilor tradiții, avînd drept consecință riscul izolării sau al conflictului cu tot ceea ce nu este ebraic, și interesul față de experiențele intelectuale ale altor popoare cu care evreii din diaspora au intrat în contact, fapt care atrage riscul asimilării lor de către modelele culturale dominante și al pierderii propriei identități. O altă tensiune, ce pare a fi reflectarea, pe plan geografic, a celei existente pe plan cultural, și care a devenit determinantă o dată cu apariția sionismului, este cea dintre „pămîntul lui Israel“ (*Eretz Israel*: acesta e numele pe care evreii îl folosesc pentru Palestina) și diaspora. Chiar dacă pămîntul lui Israel este, potrivit tradiției, pămîntul făgăduit evreilor, cînd pe muntele Sinai s-a pecetluit pactul dintre Dumnezeu și Moise, și chiar dacă acel pămînt este locul unde se vor

regăsi toți evreii atunci cînd, într-un viitor neprecizat, va veni Mesia și va începe era mesianică, iudaismul s-a dezvoltat în realitate, mai ales în epoca postbiblică, mai întîi în Orientul Apropiat, apoi în Africa de nord, mai tîrziu în Europa (din Spania pînă în Rusia), în sfîrșit în America (mai ales în cea de nord). Aceasta a însemnat că centrele vitale ale iudaismului nu au rămas niciodată imobile; ele s-au mutat adesea, urmînd și însoțind una sau alta dintre civilizațiile diasporei.

MONOTEISM

Termenul „monoteism“ (din grecescul *monos*, „unic“, și *theos*, „zeu“) este, la fel ca și alte cuvinte compuse în *-ism*, un termen clasificator și descriptiv care desemnează tradițiile religioase (iudaism, creștinism, islam) care practică un cult închinat unei divinități unice, a cărei unicitate o afirmă prin excluderea categorică a oricărui alt zeu. Din punct de vedere istoric, așa cum o demonstrează tocmai cazul iudaismului, monoteismul presupune existența unui POLITEISM*, care este respins și combătut în numele unei divinități care treptat se afirmă nu doar ca fiind superioară celorlalți zei (*henoteism*), ci ca exclusivă și unică. În sensul acesta, monoteismul biblic își află expresia și fundamentul său teologic atît în proclamația din Deuteronomul 6, 4-5 (așa-numitul *Shema Israel*): „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn.“ (Dar ambiguitatea textului ebraic permite și o altă traducere, mai puțin exclusivistă: „Ascultă, Israele, Iahve este Dumnezeu nostru, Iahve singur.“), cît mai ales în așa-numitul Deutero-Isaia, un profet care a trăit pe la jumătatea secolului al VI-lea î.C.: „Înainte de mine n-a fost Dumnezeu și nici după mine nu va mai fi... eu sînt Dumnezeu din veșnicie și de aici încolo Eu sînt !“ (Is. 43, 10-13; cap. I, 1).

Învățătura fundamentală a iudaismului ca religie este în general identificată în MONOTEISMUL* său etic și în concepția particulară despre istorie care derivă de aici. Dumnezeu e conceput drept atotputernic, creator al universului și în măsură să intervină nu doar în natură ci și în istorie. Acțiunea lui în lume urmărește un țel salvator: alegerea lui Israel, poporul ales, pentru a servi drept pildă pentru întreaga omenire. Venirea acestei împărății a lui Dumnezeu pe pămînt, care va culmina cu epoca mesianică, în prezent e legată de respectarea Legii, revelată de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai și concentrată în cele zece porunci. Conduita ideală, din punct de vedere etico-religios, este, prin urmare, cea care respectă prescripțiile Legii, un cod de comportare care acoperă viața în general, atît a individului cît și a comunității.

În general, iudaismul, atît în forma sa rabinică cît și în formele sale sectare, a rămas credincios acestor fundamente etico-religioase.

2. Izvoare

Biblia. Termenul este transliterația unui plural neutru grecesc, *biblia*, care are ca etimon *byblos*, „papyrus“, materialul cu precădere folosit în Antichitate pentru scris. Prin extensie, termenul a ajuns să nu mai desemneze materialul pentru scris, ci de-a dreptul scrierea în ansamblul său, cartea, fie sub formă de sul fie sub formă de foi legate. În tradiția iudaică și mai târziu creștină, unde e în vigoare referirea la „cărți“ prin excelență, revelate sau inspirate în chip divin și de aceea sacre și venerate, termenul a sfârșit prin a dobîndi o semnificație tehnică. În Noul Testament termenul preferat pentru a desemna cărțile canonice din Vechiul Testament este *graphai*, „scripturi“. Începînd cu secolul al IV-lea (Ioan Gură de Aur) e atestat termenul grecesc *ta biblia* (literal „cărțile“) referitor la scrierile canonice. Expresia aceasta, transliterată în latinescul *biblia* (prin pierderea articolului), a fost încetul cu încetul considerată un substantiv feminin la singular, din care a derivat cuvîntul din limbile noastre moderne.

Biblia ebraică este o culegere de 39 de cărți împărțită în trei părți: 1) *Legea* (în ebraică *Torah*, „învățătură“, „instruire“), partea normativă cea mai importantă, cuprinzînd cele cinci cărți care constituie Pentateuhul: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul; 2) *Prorocii*, împărțiți în anteriori (cărți istorice: Iosua, Judecătorii, 1-2 Samuel, 1-2 Regi) și posteriori (cei trei majori: Isaia, Ieremia, Iezechiel; și cei doisprezece minori: Osea, Ioil, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi); 3) *Scrisele*: Psalmii, Iov, Pilde, Rut, Cîntarea Cîntărilor, Qohélet, Plîngerile, Estera, Daniel, Ezdra și Neemia, 1-2 Cronici. Aceste cărți, diferite prin conținut, genuri literare și stiluri, au fost redactate în ebraică (numai scurte pasaje din Daniel și din Ezdra-Neemia sînt în aramaică) în Palestina, în Babilon și în Egipt de autori diferiți prin formație și prin apartenența la clase sociale (profeți, preoți, cronicari...), care au trăit cu aproximație între secolele XI-I î.C.

IUDAISM

Termenul iudaism nu se întîlnește în Biblia ebraică; el apare pentru prima oară în grecește într-un text (*ioudaismos*: II Maccabei 2, 21), care a intrat în canonul Bibliei catolice. În textele biblice poporul în ansamblul său e indicat cu numele de „Israel“, în timp ce „Iuda“ este numele unui trib și al regatului omonim din sud. După exilul babilonian denumirea „poporul lui Iuda“ se extinde la întregul popor evreu, și pe lîngă aceasta apare adjectivul „iudaic“; prin urmare, spre a fi riguroși, ar trebui să vorbim de „Israel“, de „israeliți“ și de „religia lui Israel“ pentru epoca biblică mai veche, iar de „iudei“ și de „iudaism“ pentru perioada ulterioară exilului babilonian.

Canonul Bibliei ebraice, cu alte cuvinte catalogul oficial al scrierilor biblice pe care iudaismul, ca și, mai târziu, creștinismul, îl consideră normativ pe plan atît doctrinar cît și etic, este diferit de cel al Bibliei catolice. Se pune întrebarea care ar fi putut fi criteriul de canonicitate care a dus, printr-un complicat proces istoric ce avea să se încheie abia pe la începutul secolului al II-lea d.C., la excluderea anumitor scrieri, denumite „apocrife“, în favoarea altora, devenite în felul acesta „canonice“. Oricum, după canonul ebraic sînt socotite excluse o serie de lucrări redactate în greacă (Sirah sau Ecclesiastul, Baruh, Tobias, Iudita, 1-2 Maccabei, Înțelepciunea), care sînt prezente în traducerea grecească a Bibliei ebraice, așa-numita Septuaginta, executată la Alexandria în Egipt între secolele al III-lea și al II-lea î.C. (cf. p. 000). Deoarece această Biblie a devenit textul de referință al creștinilor, evreii o resping, prin aceasta excluzînd din canon și cele șapte scrieri redactate în grecește, care în schimb au intrat în canonul Bibliei catolice sub numele de „deuterocanonice“. Cît despre protestanți, care acceptă numai canonul ebraic, ei denumesc „apocrife“ textele deuterocanonice și „pseudo-epigrafe“ pe cele apocrife.

Talmudul. Talmudul (prescurtare de la *Talmud Torah*, „studierea Legii“) este o foarte vastă culegere de material juridic și ritual relativ la fiecare aspect al vieții ebraice, și de asemenea consemnarea discuțiilor ce aveau loc în academii despre aplicarea legilor, a normelor și a preceptelor. El este constituit din două părți: 1) *Mishnah* („repetarea“, de la metoda didactică folosită în școli), care, compilată în secolele I-III d.C., cuprinde acea legislație care, neinserată în Biblie, era transmisă pe cale orală. Ea este împărțită în șase „ordine“, care transmit următoarele subiecte: 1: rugăciuni și reguli privind agricultura; 2: sabbatul și alte sărbători; 3: legile matrimoniale; 4: drept civil și penal; 5: cult și sacrificii în templu; 6: norme asupra purității și impurității atît a persoanelor cît și a lucrurilor; 2) *Ghemara* (în aramaică, „completare“), care conține explicațiile și adăugirile la *Mishnah*, elaborate în aramaică de către maeștrii academiilor în Palestina (Talmudul palestinian sau din Ierusalim), pînă în secolul al V-lea d.C., și în Babilon (Talmudul babilonian). Acesta din urmă, atît prin amploare (e de trei ori mai întins decît celălalt) cît și prin calitatea expunerii și, în sfîrșit, prin acuratețea finisării, s-a impus ca a doua sursă a dreptului ebraic după Torah.

Codicele. În Evul Mediu, legislația adăugată în cantități uriașe, nu întotdeauna în mod organic, în Talmud a fost ordonată și rezumată în manuale pentru o consultare mai ușoară, așa-numitele codice, în care au fost omise normele ieșite din uz, înregistrîndu-se totodată atît rezultatele elaborării dreptului cît și noile tradiții dobîndite în diaspora. Codicele care a prevalat asupra

celorlalte – și ultimul alcătuit – a fost *Shulan aruk* („Masa pregătită”), compus de Yosef Caro la Safed, în Palestina, cu puțin înainte de 1565. Materia lui e organizată în patru secțiuni: 1: legi privitoare la sinagogă, rugăciuni, sabbat, sărbători, posturi; 2: legi alimentare, caritate, respectul față de părinți, doliu; 3: legi matrimoniale; 4: procedură legală, lege civilă și lege penală.

Întrebări și răspunsuri. Sînt considerate surse și răspunsurile (*Teshuvot*) și deciziile pe care, de la începutul Evului Mediu încoace, experți în drept și rabini din Orientul Apropiat mai întîi, din Spania, din Franța și din Germania mai apoi, furnizau la cerere explicații asupra unor cazuri controversate, fie teoretice fie practice, formulate de diverse comunități din diaspora.

Sefer ha-zohar. Pentru cei care aderă la tendința mistică (*cabala*, în ebraică *qabbalah*, „tradiție”), textul fundamental este *Sefer ha-zohar* sau Cartea splendorii, un amplu comentariu la Pentateuhul scris în aramaică la Guadaluajara, în Spania, între 1280-1286 de Moise din León cu intenția de a explica semnificațiile ascunse ale Bibliei și ale comandamentelor divine. Principalele subiecte tratate sînt natura divinității, modul de manifestare a lui Dumnezeu față de univers, misterele numelor divine, sufletul omului și destinul său, natura binelui și a răului, mesia și mîntuirea.

QUABBALAH

E vorba despre un curent speculativ, cu fundament mistic, apărut la sfîrșitul secolului al XII-lea d.C. în rîndul învățaților evrei din sudul Franței și din nordul Spaniei. Pe baza unei concepții neoplatonice despre lume, sursele tradiției au fost reinterpretate pentru a determina mai bine relația dintre divinitatea absolut transcendentă (*En sof*) și creațiune. Pentru a umple acest abis, cabaliștii au recurs la zece forțe active divine, ipostaze emanate de la divinitate, așa-numitele *sefiroth*. Acțiunea și natura lor fac obiectul unor descrieri rezervate unui cerc restrîns capabil să experimenteze prezența lor în forul lor interior. Numele și descrierea aceasta *sefiroth* derivă din folosirea alegorică și simbolică a unor elemente biblice. În acest mod, întreaga Biblie a fost înțeleasă ca descriere cifrată a proceselor acestor emanații ale divinității.

Manifestarea progresivă a acestor *sefiroth* coincide cu manifestarea progresivă a divinității în cadrul creațiunii: o trecere de la unu la multiplu care se traduce, în ultima *sephira* – „comunitatea lui Israel” răspîndită în lume –, prin exilul însuși al lui Dumnezeu în lume. De unde și procesul de semn contrar, de la multiplu la unu, urmărit de cabaliști, și care, potrivit împrejurărilor istorice, poate fi pur interior sau se poate exprima în mișcări, cu bază mesianică, ce țintesc, precum sabatianismului secolului al XVIII-lea, reconstituirea unității pierdute a lui Israel.

3. *Profil istoric*

Regatele lui Israel și al lui Iuda (secolele X-VI î.C.). Biblia constituie sursa principală pentru reconstituirea istoriei și structurilor Israelului antic. Această istorie iese din mit și din legendă numai o dată cu constituirea monarhiei davidiene, la începutul secolului al X-lea î.C., când acele triburi de aramei nomazi, care în ultimele două secole se stabiliseră în regiunea Canaan (așa e definită în Biblie actuala Palestină), au fost unite într-un singur regat, cu capitala Ierusalim, mai întâi de David (cca. 1000-961 î.C.) și mai apoi de Solomon (cca. 961-922 î.C.). Deosebit de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a Israelului și a iudaismului a fost mutarea capitalei la Ierusalim. Pînă în acel moment, într-adevăr, cetatea era locuită de canaaneni; David a cucerit-o iar fiul său, Solomon, a înălțat un Templu, care a devenit din ce în ce mai mult centrul și simbolul israeliților și a religiei lor.

La moartea lui Solomon s-au format două regate: regatul lui Israel în nord, cu capitala la Samaria, și regatul lui Iuda în sud, cu capitala la Ierusalim. În secolele următoare, aceste două stătuțe au rămas implicate în evenimentele din zonă și în luptele pentru dominație dintre marile puteri din Orientul Apropiat. Israelul și-a păstrat propria autonomie pînă în 721 î.C., când Samaria a fost cucerită de asirieni, devenind o provincie a imperiului lor. Iudeea și-a menținut în schimb propria autonomie pînă în 587-586, când Ierusalimul a fost cucerit de babilonianul Nabucodonosor și când regele și clasa conducătoare au fost deportați în Babilon.

„Exilul babilonian“ a constituit o întrerupere fundamentală în istoria ebraică. O dată cu dispariția regatului lui Iuda, se încheiase, după patru secole, dominația casei lui David și, cu ea, autonomia politică a poporului evreu care, de-acum înainte, cu cîteva scurte excepții, va trăi mereu sub stăpîniri străine chiar și în patrie: amintirea monarhiei davidiene, încărcată de tonuri mitice, se va transforma în așteptarea posibilei ei restaurări, trăită ca mai mult sau mai puțin iminentă (MESIANISM*). În afară de aceasta, începuse acel fenomen al diasporei (de la grecescul *diaspora*, „împrăștiere“), care avea să caracterizeze de-acum încolo istoria milenară a iudaismului: în timp ce o parte dintre evrei continua să trăiască pe pămîntul lui Israel, o parte, tot mai numeroasă, trăia în diaspora. În sfîrșit, epoca exilului babilonian a coincis cu începutul adunării și consolidării tradițiilor religioase israelite, proces continuat în epoca elenistică, și care, între altele, stă și la baza versiunii multor cărți biblice, care, ca urmare, reflectă prin multe versete viziunea asupra evenimentelor propriie iudaismului ulterior exilului.

Iudaismul celui de al Doilea Templu (538 sau 515 î.C.-70 d.C.). Ca urmare a decretului emis în 538 de Cyrus, regele persanilor, sub a cărui sferă de

influență se aflau acum evreii, o parte dintre exilații în Babilon a hotărât să se întoarcă în Iudeea pentru a reconstrui Templul, care a și fost inaugurat în 515 î.C. Cultul și sacrificiul au devenit activitatea principală; prin urmare, clasa sacerdotală a fost nevoită să îndeplinească ea acea funcție de călăuză care în perioada monarhică era îndeplinită, în armonie dar cel mai adesea în contradicție cu profeții, de către regi.

MESIANISM

Mesianismul este o categorie importantă a gândirii ebraice, chiar dacă importanța lui variază în funcție de epocă și e diversă în diferitele curente care alcătuiesc iudaismul. Prea puțin relevant în iudaismul de astăzi, el a constituit un element central între secolul al II-lea î.C. și secolul al II-lea d.C., reapărînd ulterior în perioade cruciale ale istoriei ebraice, ca în cazul saba-tianismului din secolul al XVII-lea, o mișcare mesianică inspirată de Shabbetai Zevi (1626-1676).

Cuvîntul „mesia“ e transcrierea italiană a ebraicului *mashiah*, care înseamnă „uns“, în sensul pe care l-a căpătat ungerea sacră. Era un titlu regal înainte de exilul babilonian și titlul preotului suprem după exil. Prin termenul modern de mesianism se înțelege acea categorie a gândirii ebraice, în baza căreia era așteptată venirea unei lumi viitoare fericite, care ar fi fost instaurată prin lucrarea unui mediator, identificat cînd într-un descendent al lui David de neam regesc, cînd într-un preot suprem, cînd într-o ființă supraomenească de natură nu prea bine definită. El a jucat un rol important într-o epocă deosebit de grea din istoria iudaică, și anume cea cuprinsă între războiul macabeic și războaiele antiromane dintre anii 70 d.C. și 135 d.C.

Spre deosebire de ebraism, creștinismul, deși mută iarăși termenul ultim al așteptării mesianice la judecata de apoi a lui Cristos biruitorul, se deosebește de iudaism deoarece identifică în Isus pe Mesia sau Hristosul (termen grecesc care traduce întocmai ebraicul *mashiah*).

Prin extensie, istoricii religiilor au folosit, în epoca modernă, această categorie, împreună cu aceea de milenarism, pentru a defini o pluralitate multiformă de mișcări, în general apărute la popoarele care nu cunoșteau scrierea în urma întîlnirii/ciocnirii cu cultura occidentală, mișcări caracterizate prin așteptarea instaurării unei domnii a bunăstării pămîntești datorată intervenției unei figuri profetice sau mesianice.

După ce Alexandru cel Mare a cucerit Orientul Apropiat (332 î.C.), Iudeea a trecut mai întîi sub stăpînirea Ptolemeilor din Egipt (323-198 î.C.), apoi sub cea a Seleucizilor din Siria (198-142 î.C.). Întîlnirea cu civilizația elenistică (cap. VIII, 1) a influențat profund clasa conducătoare ebraică. S-au născut tensiuni și conflicte care au atins culmea sub Antioh IV Epiphanes (175-164 î.C.). Acesta, aflat în război cu Egiptul Ptolemeilor, sprijinea în

Iudeea o partidă elenizantă, acordîndu-i sacerdoțiul suprem, funcția politico-religioasă cea mai importantă. Acest proces de elenizare a culminat cu introducerea cu forța a cultului elenistic în Templul din Ierusalim, resimțită de mulți evrei ca „nelegiuirea pustiirii“. Revolta ce a urmat, condusă de Macabei, s-a încheiat în 142 î.C. prin redobîndirea autonomiei politice de către Simon Macabeul, care a reunit funcția de preot suprem și de rege, inaugurînd monarhia Asmoneilor, care și-a menținut o autonomie relativă pînă în anul 6 d.C., cînd Iudeea a trecut sub guvernarea directă a unui procurator roman.

În această perioadă turbulentă asistăm la apariția unui iudaism foarte diversificat chiar în interior, accentuare a unei tendințe ce pare să dateze din perioada macabeică. Izvoarele atestă existența unor curenți întru cîtva diferite între ele prin ideologia lor și prin raporturile lor cu Ierusalimul, cu Templul și cu cultul oficial, de natură sacrificială, care se desfășura acolo. Cele două grupări care deseori sînt menționate împreună – chiar și de Noul Testament – sînt Saducheii și Fariseii. Primii constituiau o partidă sacerdotală aristocratică și conservatoare, a cărei orientare teologică rămîne de altminteri prea puțin clară. Cît despre farisei, aceștia erau în schimb reprezentați de oameni laici ca doctrină, așa-numiții scribi, care susțineau ocuparea poziției centrale de către Torah, în special a normelor sale de puritate rituală: poziție centrală menită a se prelungi în rabinismul ulterior. O altă grupare importantă era cea a Esenienilor, pe care cercetătorii de astăzi îi identifică fără excepție cu secta de la Qumran, localitate situată în apropierea Mării Moarte, unde începînd din 1948 au fost descoperite manuscrise importante. Esenienii trăiau separați de majoritatea evreilor din Ierusalim și prin urmare nu luau parte la cultul din Templu, pe care îl considerau contaminat; respectau reguli de puritate deosebit de rigide, legate de o așteptare escatologică intensă. Elemente asemănătoare orientau și alte mișcări apocaliptice de tendință escatologică. Chiar și creștinismul de la începuturi trebuie plasat și interpretat în această perspectivă: împreună cu fariseismul, este unica dintre atîtea „partide“ ale iudaismului de la începutul erei noastre care a supraviețuit dezastrului din anul 70.

În anul 70 d.C., într-adevăr, pentru a înăbuși permanentele rebeliuni iudaice, romanii, conduși de Titus, au invadat Ierusalimul distrugînd Templul și punînd astfel capăt puterii clasei preoțești. Mai tîrziu, în 135, în urma rezultatului dezastruos pe care îl avusese o nouă revoltă iudaică, romanii au transformat definitiv *Iudeea* în *Palestina*, distrugînd din temelii Ierusalimul, care a căpătat un nou nume (*Aelia Capitolina*): iudeilor li s-a interzis să mai pună piciorul acolo.

Iudaismul rabinic. 1) Perioada talmudică (secolele II-VII): din revoltele împotriva Romei a apărut ca unic curent iudaismul rabinic (de la *rabbi*, titlu acor-

dat doctorilor experți în interpretarea Scripturilor). El a obținut de la Roma o nouă formă de autonomie, patriarhatul. În Babilon, pe atunci aflat sub stăpânirea parților, un „exilarh“ reprezenta populația ebraică, în timp ce marile școli rabinice dobândeau o influență crescândă. Fixată în *Mishnah* pe la anul 200, o primă selecție din Torah orală, cu timpul s-a constituit Talmudul, în cele două versiuni ale sale, palestiniană și babiloniană. În același timp, ascensiunea la putere a creștinismului ca rezultat al momentului de răscruce constantinian precum și decăderea statutului juridic al evreilor au întărit și mai mult importanța școlilor babiloniene.

2) De la cucerirea arabă (cca. 638) și pînă la expulzarea din Spania (1492): această perioadă stă sub semnul unei diaspore crescînde. În vastul cuprins al lumii islamice, evreii au adoptat araba ca limbă cotidiană și (alături de ebraică) literară, fapt care le-a permis să participe la cultura mediului în care trăiau. În spațiul creștin, unde unitatea politico-culturală și lingvistică era mai puțin prezentă, ebraica a rămas limba literară comună. S-au ivit astfel două mari ramificații ale iudaismului. Una orientală și sefardită, purtînd o amprentă marcat babiloniană, născută în cultura ebraică spaniolă; cealaltă denumită ashkenazită, din Europa centrală și răsăriteană, care se revendica mai degrabă de la tradițiile palestinene (prin Bizanț și prin Italia). Pretutindeni însă s-a impus tradiția babiloniană cu al său Talmud.

Ashkenaziții își trag numele de la *Ashkenaz*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica în mod generic Germania. Este vorba de evrei care trăiau în nordul Franței și în Europa centrală; descendenții lor, începînd din Evul Mediu timpuriu, au emigrat în Italia de nord, în Europa de răsărit și în Rusia și, din secolul al XIX-lea, în Franța, în Statele Unite, în Israel, în Africa de sud și în Australia. Corelat cu sefardit, termenul de ashkenazit indică un complex de tradiții, norme, obiceiuri liturgice, expresii lingvistice și caracteristici culturale care există și acum. Dacă în Evul Mediu supremația culturală a fost exercitată de sefarzi, începînd din secolul al XVIII-lea au prevalat sistemele culturale, interpretările și formulările, deseori inspirate de filozofia modernă, în special germană, pe care ashkenazii le-au dat privind iudaismul. Limba lor este *idiș* (sau *yiddish*, după transcrierea americană) un amestec de ebraică și de germană veche la care, pe măsură ce evreii migrau în Europa răsăriteană și în Rusia, s-au adăugat termeni slavi. Deosebirile majore dintre cele două grupuri, pe lîngă cele relative la riturile liturgice, privesc normele care reglementează circumcizia, căsătoria, înmormîntarea.

Cît despre sefarzi, numele lor derivă de la *Sefarad*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica peninsula iberică, unde evreii au trăit pînă la expulzarea din Spania în 1492 și din Portugalia în 1497. Descendenții lor au emigrat în Italia, în nordul Africii, în Turcia, în Balcani, în Țările de Jos și în Anglia.

Epoca modernă (secolele XVI-XVIII). Factorii decisivi din istoria acestei perioade sînt în număr de trei:

1) Noua distribuție a evreilor în Europa și în imperiul turc, ca urmare a expulzării din Spania în 1492. În Spania și în Franța, cu excepția regiunilor meridionale, evreii au dispărut; prezența lor s-a diminuat în Germania și a sporit în Țările de Jos, în Europa răsăriteană, și mai ales în Polonia și Lituania, unde au apărut centrele cele mai importante din punct de vedere numeric și cultural, în Italia și în toate teritoriile imperiului turc.

2) Reducerea, dacă nu eliminarea, contactelor cu lumea non-ebraică în acele state (Italia, Germania, Europa răsăriteană) în care evreii au fost izolați în ghetto-uri (primul ghetto, sau cartier închis, a fost instituit la Veneția în 1516) sau constrînși să trăiască numai în „zonele de rezidență”.

3) Recluziunii fizice i-a corespuns diminuarea contactelor între evrei și non-evrei. Urmarea a fost că iudaismul s-a izolat în studierea propriilor texte juridice, rituale și mistice.

Perioada contemporană. Întîlnirea cu Iluminismul mai întîi, consecințele Revoluției franceze în privința emancipării mai apoi, au reprezentat pentru iudaism în general și pentru mulți evrei în particular un eveniment epocal. La sfidarea pusă de modernitate iudaismul a dat răspunsuri diferite, care au dat naștere unor curente și mișcări diferite, acestea punîndu-și pînă în prezent amprenta asupra scenei religioase.

1) Iudaismul ortodox: numit și neo-ortodoxie sau pur și simplu ortodoxie – oricît de improprie ar fi folosirea acestei definiții pentru un sistem religios lipsit de dogme și de o autoritate centrală –, se bazează pe convingerea că Torah scrisă și Torah orală, fixate în literatura talmudică, sînt adevăratul cuvînt al lui Dumnezeu, întrucît sînt de neschimbat și de neatins, drept care legislația ebraică tradițională este mereu valabilă și angajantă. Această mișcare este larg reprezentată în statul Israel și constituie baza FUNDAMENTALISMULUI* ebraic specific.

2) Iudaismul reformat: apărut în Germania la începutul secolului al XIX-lea în centre ca Berlinul și la îndemnul unor personalități ca M. Mendelssohn, a început cu modificarea slujbei în sinagogi, înlocuind, printre altele, ebraica în predici cu germana, introducînd muzica de orgă, eliminînd referirile la venirea unui mesia personal și la întoarcerea evreilor pe pămîntul strămoșilor. Susținînd existența unei „revelații progresive” care din cînd în cînd se adaptează la „spiritul vremurilor”, s-au abandonat uzanțele străvechi. S-a făcut distincția între iudaismul profetic, care pune în valoare universalismul și conduita morală, și iudaismul sacerdotal, care era expresia unei epoci istorice depășite: normele dietetice și respectarea sabatului, de pildă, puteau fi aplicate într-un mod mai puțin rigid. Reforma s-a afirmat mai ales în lumea

anglo-americană; centru de formare teologică este Hebrew Union College din Cincinnati, înființat în 1875 pentru a pregăti rabini reformați. În statul Israel nu sînt admise comunități reformate și nici un rabin reformat nu își poate desfășura activitatea.

3) Iudaismul conservator: apărut și el în Germania în secolul al XIX-lea, se situează între cele două tipuri de iudaism prezentate mai sus. El își are centrul în Jewish Theological Seminary înființat la New York în 1887 și e foarte răspîndit în Statele Unite. Spre deosebire de reformă, conservatorismul consideră angajantă tradiția, dar el are asupra acesteia o viziune dinamică, opusă celei statice a ortodoxiei. Torah, care nu ar fi fost revelată Israelului ci prin intermediul Israelului, este înțeleasă nu ca transcrierea unei serii de precepte divine, ci ca un complex de reguli de urmat format în diferitele experiențe istorice ale poporului evreu și adaptat la împrejurări istorice diferite. Este așadar posibilă aducerea la zi a legislației tradiționale la schimbarea vremurilor.

Pentru a exprima deosebirile existente între cele trei mișcări, s-a observat că dacă trei sînt fundamentele iudaismului (Dumnezeu, Torah, poporul evreu), reforma îl scote în evidență pe Dumnezeu, ortodoxia pune în evidență Torah și conservatorismul pune în evidență poporul evreu.

Sionismul și statul Israel. Către sfîrșitul secolului al XIX-lea, diferite curente ale iudaismului au tins tot mai mult la asumarea unei dimensiuni politice. Mai ales în Europa răsăriteană s-au format grupări socialiste și anarhiste, în bună parte indiferente la religie, care, o dată cu emigrarea din Europa răsăriteană, s-au răspîndit în Occident și în America de nord. În același timp, se dezvoltă o conștiință națională modernă fundamental laică, în cadrul unei mișcări naționaliste de orientare socialistă, reprezentată de două curente opuse între ele: una care ținea către o autonomie locală de limbă și cultură idiș, cealaltă care avea la inimă Palestina și limba ebraică. Tot în Europa de răsărit, după 1882, a apărut mișcarea pentru așezarea în Palestina sub lozinca „autoemancipării” naționale: ea se revendica de la patria istorică a evreilor și avea în vedere reforme sociale, mai ales prin înființarea de așezări agricole evreiești.

Neutră din punct de vedere religios, mișcarea sionistă (de la Sion, numele colinei pe care se înalță Ierusalimul), întemeiată de Theodor Herzl (1860-1904), autor al unei opere fundamentale, *Statul iudaic*, scrisă în 1896, a ținut primul congres mondial sionist la Basel, adoptînd o structură instituțională – organizația sionistă mondială – din punct de vedere religios neutră, întrucît urmărea să constituie un stat laic evreu modern și să ofere o patrie și un refugiu evreilor constrînși să emigreze din cauza creșterii antisemitismului.

Organizația mondială sionistă a înțeles destul de repede aproape toate gradațiile spectrului politic, dar a avut împotriva sa vreme îndelungată ma-

joritatea ortodoxiei, care respingea ideea unui stat evreu înainte de termenul mesianic și în orice caz ideea unui stat evreu laic. Semnificația religioasă a sionismului a rămas deci multă vreme circumscrisă. Numai ca urmare a Shoah sionismul a ajuns să-și recapete consensurile și solidaritatea internaționale. Între timp, înființarea statului Israel (1948) a schimbat profund și sarcinile și funcția lui.

4. Doctrină și credințe

Iudaismul nu reclamă credință în niște taine revelate și, cu atât mai puțin, într-un sistem de dogme. El este un ortopraxis, adică o legislație revelată care îl angajează pe evreul cucernic la respectarea Legii codificată în Biblie și în învățătura vechilor dascăli, o respectare care urmărește să realizeze dreptatea lui Dumnezeu pe pământ. Așadar, el se configurează ca un sistem de precepte și de norme, mai mult sau mai puțin rigide, care reglementează întreaga viață, atât cea privată cât și cea publică, a evreului. Locul deținut în iudaismul antic de Templu, de preoți și de cultul sacrificial, în iudaismul rabinic a fost luat de Torah (scrisă sau orală) pe de o parte, și, pe de altă parte, de toți credincioșii, care îndeplinesc cultul particular de a respecta învățăturile Legii, studiind Biblia și interpretându-i în mod corect poruncile. În felul acesta, spre deosebire de creștinism și îndeosebi de catolicism, care a menținut funcția mediatoare a clerului, în iudaism s-a micșorat orice deosebire între sacru și profan, între „religios” și „laic”.

Spre deosebire de catolicism, iudaismul nu are dogme, adică doctrine, al căror conținut, fixat de tradiție, să trebuiască să fie crezut de masa credincioșilor. Locul lor este ocupat de o serie de principii fundamentale, care au fost fixate de-a lungul Evului Mediu sub influența filozofiei arabe și, prin intermediul lor, a filozofiei greco-elenistice. Deși înregistrează consensul majorității experților, aceste principii nu sînt pentru evreul credincios angajante în mod rigid, permițînd interpretări personale și divergențe în cadrul acelor teme asupra cărora Biblia și tradiția nu s-au pronunțat în mod expres și cu claritate.

În sensul acesta, crezul cel mai amplu și mai răspîndit este cel elaborat de marele gînditor medieval Maimonide (1138-1204). Cele treisprezece articole ale crezului său cer să se creadă: 1) în existența unui Creator și a unei Providențe; 2) în unitatea sa; 3) în natura sa necorporală; 4) în eternitatea sa; 5) în adorarea lui exclusivă; 6) în cuvintele profeților; 7) în Moise, cel mai mare dintre toți profeții; 8) în revelarea către Moise a Legii pe muntele Sinai; 9) în imuabilitatea Legii revelate; 10) în omniștiința lui Dumnezeu; 11) în judecată și în răsplata pe lumea aceasta și în cea viitoare; 12) în venirea lui Mesia; 13) în învierea morților.

Două secole mai târziu, Chasdai Crescas (care a trăit la Barcelona și a murit la Saragoza în 1412), ultimul mare filozof al iudaismului medieval, nemulțumit de crezul lui Maimonide, a prezentat o elaborare nouă și mai articulată a crezului, făcând distincția între „principii fundamentale” (ca dragostea și frica de Dumnezeu) care condiționează existența însăși a iudaismului, „credințe” (ca învierea, nemurirea, judecata de apoi, veșnicia Legii, superioritatea lui Moise, venirea lui Mesia) a căror respingere, chiar dacă constituie o gravă erezie, nu compromite existența iudaismului și, în sfârșit, „opinii” (ca incognoscibilitatea esenței divine, situarea spațială a infernului și a paradisiului, existența demonilor), a căror acceptare rămâne în seama fiecărui individ în parte, chiar dacă ele fac parte din patrimoniul ebraic tradițional.

Conținutul acestor principii e acceptat în prezent de orice evreu credincios, însă mai mult ca punct de pornire pentru aprofundări ulterioare decât ca lucru stabilit definitiv. Există, într-adevăr, divergențe notabile, de pildă asupra naturii răsplății și a pedepsei, între cei ce susțin că Dumnezeu răsplătește în mod direct în viața aceasta pe cei ce aplică Legea și că îi pedepsește, tot în viața aceasta, pe cei ce nu o aplică, și cei care, dimpotrivă, susțin că respectarea Legii conține în ea însăși răsplata, pe când încălcarea ei este urmată imediat de pedeapsă. Și asupra principiilor învierii morților și al nemuririi sufletului opiniile sînt divergente, din moment ce în Biblia ebraică referirile la Lumea de Dincolo sînt foarte vagi. În general, asupra principiului nemuririi sufletului care presupune continuarea existenței întregii personalități umane în Lumea de Dincolo, se înregistrează multe opinii în dezacord. De asemenea asupra venirii și asupra figurii lui Mesia, unsul sau alesul lui Dumnezeu, opiniile sînt divergente. După Biblie, lumea aceasta va fi desăvîrșită într-o bună zi, războaiele vor fi eliminate, se va instaura împărăția lui Dumnezeu pe pămînt și toți oamenii îl vor recunoaște și îl vor adora pe adevăratul Dumnezeu. Unii cred că toate acestea vor fi realizate de o persoană nu divină ci umană, tocmai Mesia, înzestrat cu o mare putere și coborîtor din casa lui David. Alții, în schimb, mai ales începînd din secolul al XIX-lea, nu se gîndesc la Mesia ca la o persoană, ci ca la o eră în care vor domni dreptatea și pacea și în care toți oamenii îl vor recunoaște pe adevăratul Dumnezeu.

5. Practicile, cultul și riturile

Viața cotidiană a evreilor e reglementată de un sistem de precepte minuoase, mai precis de 613 precepte, din care 248 pozitive (de pildă, nr. 11: să propovăduiești Torah și s-o studiezi) și 365 negative (de pildă, nr. 184: este oprit să mănînci sînge).

Respectarea regulilor, impusă în Leviticul 11 și în Deuteronomul 14, 3-21, a exercitat, printre altele, o funcție fundamentală de identificare: con-

strînși să facă deosebirea între un aliment și altul, evreii trebuie să aibă mereu în minte obligația de a se socoti deosebiți față de alte popoare. Sînt îngăduite, fiind considerate animale pure, patrupedele, care sînt rumegătoare și au piciorul divizat în două și copita despîcată (de exemplu, bovinele, ovinele, cerbii, căprioarele), în timp ce sînt interzise, fiind considerate impure, cele care au una singură din aceste condiții (porcul, cămila), sau nici una (calul, pisica). Sînt pure toate zburătoarele, în afară de 24 de specii nu întotdeauna identificabile în mod sigur. Fiind interzisă folosirea ca hrană a singelui de la patrupede și păsări – sîngele fiind considerat sediul vieții – aceste animale trebuie să fie sacrificate exclusiv după reguli bine determinate care impun, printre altele, tăierea completă a esofagului și a traheii cu ajutorul unui cuțit foarte ascuțit astfel încît să se scurgă, într-un timp scurt, cît mai mult sînge cu putință.

Oficierea liturghiei este sanctificarea timpului atît în viața de familie cît și în SINAGOGĂ*. Ritmurile celebrărilor sînt marcate de sabbat, care încheie săptămîna, și de festivitățile solemne. În fiecare sîmbătă, în timpul ceremoniei de dimineață, chivotul – care conține sulițele Legii scrise în ebraică pe pergament, suliți în învelitori de catifea, de mătase sau de brocart, și împodobite cu clopoței, cu o coroniță și cu un pectoral din metal prețios – este deschis potrivit ritualului și sulița Legii e ridicat sus și purtat în procesiune de jur-împrejur prin sinagogă. Se citesc de pe sulița diferite fragmente în ebraică, după stilul ebraic antic. Participanții la cult sînt invitați să recite binecuvîntarea tradițională înainte și după fiecare lectură. Odată lectura terminată, sulița este din nou purtată de jur-împrejur prin sinagogă apoi e așezată la loc în chivot. Participanții pot să-l atingă cu franjurile șalului lor de rugăciune și apoi să sărute franjurile ca act de devoțiune și de reverență față de cuvîntul lui Dumnezeu.

Anul religios ebraic prevede un anumit număr de sărbători și de zile de post. Prima sărbătoare este Anul Nou (*Rosh hashanah*), care cade între septembrie și octombrie și face referire la creațiune și la judecarea lumii de către Dumnezeu. În sinagogă se sună din corn de berbec pentru a reaminti poporului să se întoarcă la Dumnezeu și zece zile la rînd sînt dedicate autoexaminării individuale și penitenței. Obiceiul este de a mîncă mere ținute în miere și de a ura celorlalți un an bun și fericit.

Ziua ispășirii (*Yom Kippur*) e socotită ziua cea mai sacră a anului religios ebraic. Ea cade la sfîrșitul perioadei de penitență începută o dată cu Anul Nou și se caracterizează prin rugăciuni, posturi și prin mărturisirea publică a păcatelor. În mod tradițional, aceasta era ziua în care preotul suprem oferea un sacrificiu pentru păcatele lui Israel și intra în Sfînta Sfîntelor din Templu. Astăzi ceremonia de ispășire a fost înlocuită de penitența individuală și colectivă. Evreul credincios postește douăzeci și patru de ore,

își petrece întreaga zi în sinagogă și îmbracă o haină albă ca simbol al purității și al mormântului. La încheierea zilei el va putea, în felul acesta, să se considere renăscut din punct de vedere spiritual.

SINAGOGA

De la grecescul *synagogé*, „loc de adunare“, este locul de reuniune și de cult al iudaismului din Palestina de după exil și din diaspora. După distrugerea Templului din Ierusalim în anul 70, ele s-au înmulțit, devenind centre pentru rugăciuni comunitare, pentru citirea Scripturii și pentru educația religioasă. Este formată dintr-o aulă – cu naosuri împărțite de coloane (sinagogile din epoca greco-romană, pe lângă unele mai recente) sau cu spațiu unic –, orientată către Ierusalim și conținând două elemente fundamentale: un dulap cu sulurile Torei, bogat împodobit (așa-numitul chivot sfânt) și o tribună sau podium pentru citirea Scripturii și pentru recitarea rugăciunilor. Femeile au un spațiu special rezervat, despărțit prin zăbrele, pe când în sinagogile reformate bărbații și femeile stau împreună.

Cultul sinagoga nu e sacrificial, ci de lectură, de rugăciune și de predică; el e celebrat nu de preoți, ci de un simplu oficiant „delegat al adunării“, nu necesarmente rabin (în comunitățile mari astăzi funcția e profesională și îi revine unui cantor sau *chazzan*). Cultul public, care reclamă prezența a cel puțin zece persoane adulte de sex masculin, se desfășoară în trei momente ale zilei (dimineața, la prânz și seara), în patru pentru zilele de sărbătoare, în cinci de Kippur, și are drept nucleu recitarea celor Optsprezece Binecuvântări, pe lângă numeroși psalmi, compoziții poetice, rugăciuni de laudă, de mijlocire și de implorare. De sabbat și de sărbători are loc lectura solemnă a secțiunii din Torah prevăzută și a unor fragmente profetice. În multe locuri și epoci (mai puțin în Europa occidentală de azi) sinagoga e de asemenea loc de studiu.

La cinci zile după Ziua ispășirii cade sărbătoarea tabernacolelor (*Sukkot*), care durează o săptămână. Este una din cele trei sărbători ale secerișului sau ale recoltei din anul ebraic (celelalte două sînt Paștele și Rusaliile). În timpul sărbătorii, poporul evreu își amintește cum Dumnezeu i-a satisfăcut nevoile, atunci când a peregrinat timp de patruzeci de ani prin deșert. Oamenii își construiesc colibe sau „tabernacole“ din crengi, în grădină sau lângă sinagogă, iau masa acolo, și dacă vremea o permite, dorm acolo.

Mai mult sau mai puțin în ziua când creștinii sărbătoresc Crăciunul, evreii celebrează *Hanukkah*, sărbătoarea luminilor, în memoria victoriei lui Iuda Macabeul asupra sirienilor și a noii sfințiri a Templului în anul 164 î.C. Sărbătoarea ține opt zile; multe familii evreiești aprind un candelabru cu opt brațe sau *menorah*. În fiecare zi se aprinde o lumînare, pînă când în a opta zi a sărbătorii ajung să fie toate aprinse.

Între februarie și martie se celebrează *Purim*, sărbătoarea care reamintește povestea Esterei. *Purim* înseamnă și indică sorțul tras de Aman pentru a alege ziua în care urmau să fie distruși toți evreii din imperiul persan. În SINAGOGĂ* se citește cartea Esterei și de fiecare dată când se întâlnește numele lui Aman băieții prezenți fac vacarm, folosindu-se de pîrîitori sau hîrșind din picioare. Acasă, *Purim* reprezintă o perioadă pentru vizite, în timpul cărora lumea se îmbracă extravagant și mănîncă dulciuri speciale.

Cea mai cunoscută dintre sărbătorile evreiești e Paștele (*Pesach*), care coincide mai mult sau mai puțin cu Paștele creștin și comemorează eliberarea poporului lui Israel din robia egipteană. În case se pregătește o masă specială: se mănîncă mîncăruri tradiționale, se cîntă cîntece și se povestește istoria eliberării din Egipt. Se obișnuiește să se lase un loc liber la masă și să se pună deoparte un pahar pentru profetul Ilie, care e așteptat să vină în calitate de vestitor al erei mesianice.

Paștelui îi urmează o perioadă de șapte săptămîni de doliu, care amintește în mod simbolic de revolta ebraică împotriva Romei în secolul al II-lea d.C. Sărbătoarea Rusaliilor (sau a săptămînilor) e celebrată la cincizeci de zile după a doua zi de Paști și comemorează încredințarea Legii din partea lui Dumnezeu către Moise pe muntele Sinai. În serviciul religios sinagogal se citesc cele zece porunci, iar unii evrei își petrec întreaga noapte meditănd asupra Legii lui Dumnezeu. Rusaliile sînt și o sărbătoare a primenirii: sinagoga e decorată cu flori și plante și se consumă mîncăruri pe bază de lactate.

Bibliografie

- BARNAVI E. (ed.), 1992, *A Historical Atlas of the Jewish People: From Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, New York.
- BARON S.W., 1952–1983, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vol., New York-London-Philadelphia.
- BEN-SASSON H.H. (ed.), 1975, *A History of the Jewish People*, London.
- EPSTEIN I., 1959, *Judaism, a Historical Presentation*, Harmondsworth [trad. rom., Hasefer, 2001].
- FOHRER G., 1968, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin.
- GINZBERG L., 1968, *The Legends of the Jews*, 7 vol., Philadelphia.
- GLAZER N., 1972², *American Judaism*, Chicago.
- GRÄTZ H., 1905, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vol., Leipzig.
- GROTTANELLI C., *La religione di Israele prima dell'Esilio*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 5–45.
- IDEL M., 1988, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London [trad. rom., Nemira, 2000].
- IDEL M., 1987, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York.

- MAIER J., 1990, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, München.
- NEUSNER J., 1988⁴, *The Way of Torah: An Introduction to Judaism*, Belmont, Cal.
- NOTH M., 1950, *Geschichte Israels*, Göttingen.
- RINGGREN H., 1963, *Israelitische Religion*, Stuttgart.
- RUSSEL D.S. 1980², *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London.
- SACCHI P., 1990, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia.
- SACCHI P., 1994, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino.
- SCHOLEM G., 1982, *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*, Zürich.
- SCHÜRER E., 1898–1902, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., Leipzig.
- SIRAT C., 1988², *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris.
- SOGGIN J.A., 1984, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia.
- STEMBERGER G., 1991, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Bologna.
- TAMANI G., 1995, *Il giudaismo nell'età tardo-antica; Il giudaismo nell'età medievale; Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni, II: Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 107–131; 133–158; 159–187.
- URBACH E.E., 1975, *The Sages. Their concepts and Beliefs*, 2 vol., Jerusalem.

Creștinismul

1. Introducere

Originea numelui. Prin termenul „creștinism” se înțelege ansamblul bisericilor, al comunităților, al sectelor, al grupurilor ca și al ideilor și concepțiilor, care se revendică de la predica aceluia care în mod obișnuit e considerat întemeietorul acestei religii, Isus din Nazaret. În extraordinara varietate istorică de credințe și practici, creștinismul a menținut ca element comun profesiunea de credință în Isus, fiul unicului Dumnezeu și Creator, întrupat, mort și înviat, mesia (MESIANISM*) făgăduit și ca atare „Hristosul”, adică „unsul” Domnului (de unde numele de „creștini” cu care foarte curînd aveau să fie desemnați adeptii săi). Ca atare, creștinismul este, asemenea altor religii ca islamul sau buddhismul, o religie istoricește întemeiată, nu doar în sensul că a început într-un moment dat al istoriei, ci și în sensul că originea sa poate fi pusă pe seama acțiunii unui întemeietor. Trebuie de asemenea avut în vedere că, în înțelegerea de sine creștină, încă de la început Isus a fost privit ca întemeietor chiar și în sensul de persoană mereu prezentă în comunitatea alor săi, care prin urmare își întemeiază în mod perpetuu biserica.

Întemeietorul și mesajul său. Întemeietorul creștinismului este un profet evreu pe nume Isus, născut, după modul nostru de a calcula timpul, la o dată situată între anul 4 înainte de era noastră și anul 6 după începutul erei noastre, în Palestina, la Betleem în Iudeea (sau la Nazaret în Galileea, după unii comentatori). Despre viața lui sîntem informați în mod esențial din evanghelii. Aparținînd unei familii ebraice coborîtoare din regele David, el a dus timp de peste treizeci de ani o existență anonimă în tîrgușorul Nazaret. În ultimii trei ani ai vieții, s-a desprins de familie și de satul natal pentru a se deda la o formă de predică itinerantă împreună cu un grup de discipoli aleși (doisprezece, după evanghelii), ducînd o viață de celibat și de extremă sărăcie. „Evanghelia” (termen grecesc care înseamnă „vestea cea bună”) anunțată de Isus iudeilor era un mesaj de izbăvire de rău și de păcat și în același timp de iubire față de Dumnezeu și de ceilalți oameni. Împărăția, pe care Dumne-

zeu o dăruiește oamenilor, nu e din lumea aceasta și se contrapune puterii forțelor malefice care îl duc pe om în păcat. Realizarea ei este iminentă: pentru aceasta e nevoie de o schimbare radicală a vieții. Acțiuni extraordinare, ca vindecările și exorcismele, vor însoți predica sa. Preferința lui pentru sărmanii de tot felul și libertatea lui față de instituții îl vor pune în conflict cu puterea religioasă iudaică (îndeosebi cu clasa preoțească) și cu cea romană (reprezentată de prefectul Pilat din Pont). Din punctul de vedere iudaic el trebuia condamnat pentru blasfemie, întrucât se asocia pe sine Dumnezeu-lui lui Israel, iar din punctul de vedere roman pentru lezmajestate, întrucât era acuzat că voia să se substituie Caesarului. După o ultimă cină cu discipolii săi cei mai apropiați, a suportat supliciul crucificării cu prilejul solemnității ebraice a Paștelui, probabil în anul 30. Potrivit mărturiilor primilor săi discipoli, a treia zi după moarte el ar fi înviat, demonstrându-și astfel originea divină; după patruzeci de zile, s-ar fi înălțat apoi la cer, lăsându-i pe ei ca ajutor și sprijin în opera misionară de răspîndire a mesajului său mîntuitor, Spiritul divin.

Întăriți prin această prezență și convinși în credința lor că Învățătorul înviase, discipolii au început să-l prezinte confrăților iudei ca pe Mesia cel așteptat, Domnul, fiu al lui Dumnezeu. Pe baza unor referiri profetice făcute de el în timpul vieții sale pămîntene, moartea sa a fost reinterpretată ca un sacrificiu împlinit din ascultarea față de tatăl ceresc și din iubire față de oameni, cu scopul de a restabili între Dumnezeu și ai săi o nouă comuniune de viață. El apare, în felul acesta, ca mîntuitorul escatologic, întrucât îl eliberează pe cel care crede în el de mînia judecății de apoi. Începînd cu Pavel, vestirea Cristosului credinței și a acțiunii sale mîntuitoare spre binele omenirii se va extinde în mod decisiv printre păgîni.

Originalitatea mesajului creștin. Ca religie întemeiată din punct de vedere istoric, creștinismul da la începuturi e profund legat de lumea religioasă în care s-a ivit și s-a afirmat încetul cu încetul, iudaismul celui de al Doilea Templu, de care însă s-a diferențiat foarte curînd printr-o serie de trăsături originale și distinctive, care contribuie la făurirea identității, păstrată în timp în ciuda nenumăratelor sciziuni și diferențieri istorice. Cu iudaismul are în comun credința în unicul Dumnezeu, Domnul și Creatorul lumii; se diferențiază de el, totuși, nu numai prin faptul că l-a identificat în Isus din Nazaret pe mesia cel făgăduit, cît prin faptul de a-l fi considerat fiul lui Dumnezeu. Afirmatia despre dubla natură, divină și umană, a întemeietorului (datorită căreia omul Isus este capabil să învie, în timp ce Cristosul divin se încarnează într-o natură umană), chiar dacă a dat naștere la complicate controverse teologice și cristologice, marchează, de fapt, o îndepărtare netă față de speranțele mesianice ale iudaismului din vremea lui Isus, care aștepta un mesia

pămîntean și căruia îi era străină însăși ideea progenerării divine. Pe lângă aceasta, chiar dacă primii creștini și-au luat ca sursă a revelației scripturile ebraice, considerate de ei drept o mărturie despre „vechiul pact“ (în greacă *diatheke*, adică „testament“, de unde expresia „Vechiul Testament“ desemnînd scripturile din canonul ebraic) semnat între Dumnezeu și poporul ales, ei au văzut în mesajul lui Isus „noul pact“ parafat între Dumnezeu și Noul Israel, comunitatea creștină, un pact care se adresa „tuturor oamenilor de bună credință“ și care nu mai era centrat pe respectarea Legii, ci pe evanghelia întemeietorului vestită și răspîndită de apostolii lui. Merită să fie subliniată o ultimă trăsătură: depășirea legilor privind puritatea. Iudaismul din vremea lui Isus, chiar și în curente sale cele mai sectare, vădea un respect profund față de norme de puritate precum și de conceptele corelate de sacru/profan și de pur/impur, care stăteau la baza respectării Legii. Isus însă, propovăduind că „nu este nimic din afară de om care, intrînd în el, să poată să-l spurce“ (Mc 7, 15; cf. cap. 15 din Mt), în timp ce lucrurile care ies din om îl pot spurca, declarînd prin urmare pure toate alimentele, atingea rădăcina unuia dintre pivoții sistemului cultural și legislativ iudaic.

De religiile eleniste creștinismul se diferențiază mai ales prin caracterul său de religie istorică. Întrupîndu-se în Isus, într-adevăr, fiul lui Dumnezeu, cu patimile sale, cu moartea și învierea sa, reprezintă pentru credincios evenimentul fundamental al istoriei umane, care în perspectiva credinței se transformă în istoria mîntuirii umanității de către Cristos după planul providențial al Tatălui. Dintr-un punct de vedere, într-adevăr, întreaga istorie dinaintea acestui eveniment apare și este interpretată de teologia istoriei creștine ca o pregătire providențială a întrupării, aducătoare de mîntuire, a lui Cristos; dintr-un alt punct de vedere, începînd de la acest eveniment întreaga istorie a omenirii pare să tindă în mod rectiliniu către împlinirea sa finală: mîntuirea umanității, unită în credința „catolică“, adică universală, în Cristos. De aceea, spre deosebire de alte religii universale, ca hinduismul și buddhismul, creștinismul se realizează și nu poate să nu se realizeze în istorie.

2. Izvoare

În ceea ce privește viața și faptele lui Isus din Nazaret, singurul izvor literar vechi și demn de încredere aflat la dispoziția noastră este alcătuit dintr-o culegere de scrieri cunoscută ca Noul Testament, în opoziție cu Vechiul Testament, complexul scrierilor care compuneau Biblia ebraică și care multă vreme, ca „scripturi“, au rămas, în traducerea greacă știută ca *Sep-tuaginta*, textul primelor comunități creștine.

Canonul Noului Testament, la fel ca și canonul Vechiului Testament, a cunoscut o istorie complicată. Doar încetul cu încetul, alături de tradiția ora-

lă – care multă vreme a rămas fundamentală – privind viața și spusele lui Isus, s-au condensat primele nuclee scrise, care au dus la redactarea mai întâi a evangheliilor sinoptice, dintre care cea mai veche este cea a lui Marcu (după unii critici, redactată înainte de anul 70), apoi a evangheliei atribuită lui Ioan (epistolele autentice ale lui Pavel, în felul acesta, ar fi scrierile cele mai vechi din canon). Va trebui însă să se aștepte jumătatea secolului al II-lea pentru ca problema canonului să se pună de o manieră dramatică și pentru comunitatea creștină. Marcion, un creștin antiideu, a încercat pe la 140 să alcătuiască un canon, din care erau excluse toate cărțile Vechiului Testament și în care erau cuprinse numai evanghelia lui Luca și zece epistole ale lui Pavel, în lumina criteriului teologic, drag lui, care era acela de a-l privilegia pe Dumnezeuul harului, a cărui vestire Marcion o regăsea doar în aceste scrieri. Un răspuns din partea Marii Biserici este cuprins în așa-numitul *Canon muratorian* (descoperit de Ludovico Antonio Muratori), de la sfârșitul secolului al II-lea, care dă o primă listă completă, chiar dacă nu definitivă (cuprinde, de pildă, *Apocalipsa lui Petru*, care mai târziu va fi exclusă din canon). Unanimitatea între Sfinții Părinți a fost atinsă abia la sfârșitul secolului al IV-lea, cu prilejul conciliilor de la Hippone și de la Cartagina. Canonul aprobat atunci, și rămas definitiv, cuprinde: cele patru evanghelii ale lui Matei, Marcu, Luca și Ioan, Faptele Apostolilor, treisprezece epistole ale lui Pavel, epistola către evrei, epistola lui Iacov, cele două ale lui Petru, cele trei ale lui Ioan, epistola lui Iuda, în sfârșit *Apocalipsa*. Totalul e de douăzeci și șapte de scrieri.

DATELE FUNDAMENTALE ALE CREȘTINISMULUI

4 î.C.-6 d.C. Se naște Isus. În Palestina domnește Irod (40/37-4 î.C.).

1 d.C. Începe socotirea timpului după cronologia creștină, pe baza unui calcul eronat privind nașterea lui Cristos, efectuat în 525 de călugărul Dionisie cel Mic (470-550).

30 *aproximativ* Isus din Nazaret e crucificat la Ierusalim în epoca împăratului Tiberiu (14-37) și a procuratorului său în Galileea, Pilat Pontius (26-36), a tetrarhului Irod Antipa (4 î.C.-40) și a Marelui Preot Caiafa (18-36).

45-58 Călătorii misionare ale apostolului Pavel.

64 *aproximativ* Execuția capitală a apostolilor Petru și Pavel, în epoca primei „persecuții” împotriva creștinilor făptuită de împăratul Nero (54-68).

250 Persecuția întreprinsă de împăratul roman Decius (249-251).

303-304 Persecuții anticeștine întreprinse de împăratul roman Diocletian (284-305).

313 Edictul de la Milano.

325 Conciliul ecumenic de la Niceea, convocat de împăratul Constantin: este condamnat arianismul.

- 391-392 Împăratul Teodosiu (379-395) proclamă creștinismul religie de stat. Toate cultele necreștine sînt interzise în teritoriile imperiului.
- 431 Conciliul ecumenic din Efes: e condamnat nestorianismul.
- 496 Convertirea la creștinism a regelui francilor Clovis (482-511).
- 529 Benedict de Nurcia (480-547) întemeiază mînăstirea Montecassino.
- 726-843 Lupta împotriva cultului imaginilor în imperiul bizantin.
- 728 Regele longobard Liutprando (712-744) dăruiește pontifului teritoriile Nepi și Sutri: începe puterea temporală a bisericii romane.
- 800 Carol cel Mare, regele francilor, este încoronat împărat al Sfîntului Imperiu Roman de către papa Leon al III-lea (795-816).
- 1054 Ruptură definitivă între biserica romană și biserica ortodoxă.
- 1075-1122 Lupta pentru investituri între papă și împărat.
- 1095 Papa Urban al II-lea (1088-1099) pornește prima cruciadă. Cruciadele se vor prelungi pînă în 1270. Primele persecuții împotriva evreilor.
- 1122 Concordatul de la Worms pune capăt luptelor pentru investituri.
- 1208-1229 Cruciada împotriva albigenzilor și exterminarea lor.
- 1210 Francisc de Assisi (1281/2- 1226) întemeiază ordinul franciscan.
- 1215 Al IV-lea Conciliul de la Laterano, convocat de papa Inocențiu al III-lea (1198-1216), stabilește reforma bisericii și instituie norme pentru lupta împotriva ereziilor.
- 1231 Papa Grigorie al IX-lea (1227-1241) instituie Oficiul Sfintei Inchiziții.
- 1309 Sediul papalității se transferă la Avignon; va fi readus la Roma în 1377 de către papa *Grigorie al XI-lea* (1370-1378).
- 1378 Marea schismă a Occidentului, care se va termina în 1417.
- 1452-1455 Prima ediție tipărită a Bibliei lui Gutenberg.
- 1453 Turcii cuceresc Constantinopolul.
- 1517 Martin Luther afișează pe portalul bisericii castelului din Wittenberg 95 de teze teologice. Începe Reforma protestantă.
- 1522 Începutul Reformei la Zürich de către elvețianul Ulrich Zwingli (1484-1531).
- 1531 Regele Angliei Henric al VIII-lea (1509-1547) se desparte de biserica de la Roma.
- 1534 Ignacio de Loyola (1491-1556) întemeiază Ordinul Iezuiților.
- 1545-1563 Conciliul de la Trento stabilește principiile reformei catolice (așa-numita Contrareformă).
- 1555 Pacea religioasă de la Augsburg.
- 1562 Încep în Franța războaiele religioase dintre catolici și hughenoți (calvini).
- 1572 Noaptea Sf. Bartolomeu: numai la Paris sînt masacrați peste 2 000 de hughenoți.
- 1598 Edictul din Nantes, emis de regele Franței Henric al IV-lea (1598-1610). Se decretează toleranța față de religia hughenotă în Franța.
- 1648 Pacea din Westfalia. Se încheie Războiul de Treizeci de ani și se stabilește principiul *cuius regio eius religio*.

1685 Regele Franței Ludovic al XIV-lea (1643-1715) revocă Edictul din Nantes: o jumătate de milion de hughenoti părăsesc Franța.

1789 Adunarea Constituantă de la Paris hotărăște suprimarea proprietății ecleziastice.

1869-1870 Conciliul Vatican I, convocat de papa Pius al IX-lea (1846-1878), hotărăște dogma infailibilității papei și a primatului său jurisdicțional.

1929 Pactele de la Laterano dintre biserica catolică și statul italian; se înființează statul Cetatea Vaticanului.

1962-1965 Conciliul ecumenic Vatican II, convocat de papa Ioan al XXIII-lea (1958-1963); este inițiată o reformă a bisericii.

1965 Revocarea excomunicării reciproce dintre catolici și ortodocși.

3. Profil istoric

De la împărăție la biserică. Isus era un iudeu și mesajul său inițial a fost adresat iudeilor. Foarte curînd însă, mai ales ca urmare a acțiunii misionare a unui iudeu convertit, Pavel, evanghelia a fost adresată și păgînilor și a început să se propage rapid în lumea mediteraneană. Legat inițial de universul Palestinei rurale, ca urmare a misiunilor lui Pavel creștinismul s-a transformat în mișcare urbană, care își cucerea adepții în cetățile eleniste ale imperiului roman, nu numai printre dezmoșteniți, ci și în păturile sociale mijlocii. O dată cu distrugerea Templului din Ierusalim din anul 70, săvîrșită de Titus în urma unei revolte iudaice, creștinismul, care își menținuse ca centru Ierusalimul, s-a distanțat treptat de matricea sa iudaică, structurîndu-se în biserici ordonate ierarhic, avînd în frunte un episcop. Termenul de „biserică” are o origine biblică, raportîndu-se la ebraicul *qahal*, care în Vechiul Testament indica poporul lui Dumnezeu adunat pentru cult sau pentru război. Primii creștini, vrînd să sublinieze continuitatea lor, ca nou Israel, cu vechiul Israel ai cărui moștenitori se simțeau în virtutea noului pact sau testament tocmai grație sacrificiului crucii, pentru a denumi propriile comunități au recurs la termenul *ekklesia*, care în greaca elenistă desemna „adunare populară”, dar care în greaca biblică în care fusese tradusă Biblia (așa-numita Septuaginta) fusese folosit pentru a traduce tocmai ebraicul *qahal* (adunarea evreilor neconvertiți la creștinism a fost în schimb indicată prin termenul grecesc *synagogé*, de unde sinagoga). „Chiesa” (termen italian derivat din transcripția latină *ecclesia* [n.t.]) a ajuns astfel să indice reunirea, din inițiativa lui Dumnezeu (și, spre deosebire de adunările din cetățile eleniste, nu din inițiativa oamenilor) a celor care mărturisesc credința creștină. Pe tot parcursul secolului al II-lea aceste biserici, ascultînd de un episcop care tinde să-și asume, începînd din Asia Mică, puteri monarhice și sub care acționează înalte funcții intermediare – presbiterat, diaconat – care desfășoară munca de îngrijire a sufletelor, sînt autonome unele față de altele, chiar dacă treptat-treptat, în cursul secolului al III-lea, se va afirma „primatul”

sediului roman. Răspîndindu-se în diferite zone ale imperiului și adaptîndu-se la uzanțe și obiceiuri (și limbi) locale, creștinismul își însușește o mulțime diversă de tradiții și de poziții care numai în urma izbucnirii unor forme de erezie chiar în interiorul sistemului vor suferi un proces de omogenizare doctrinară (EREZIE ȘI ORTODOXIE*). Se va vedea astfel constituindu-se un canon scripturistic tot mai uniform, un crez comun, liturghii orbitînd în jurul botezului și împărtășaniei.

EREZIE ȘI ORTODOXIE

Ortodoxia și erezia sînt doi termeni care se revendică de la fapte. Se spune de obicei că o idee este ortodoxă atunci cînd se presupune, explicit sau implicit, că ea se contrapune unei alte idei sau practici, considerată eretică. Folosirea celor doi termeni implică o judecată de valoare, reflectînd în orice caz punctul de vedere al unui anumit grup, în general cel mai puternic sau cel mai numeros, care se va considera pe sine drept ortodox iar pe adversarii săi drepteretici.

Ortodoxia derivă de la grecescul *orthos*, „drept“, „just“, și *doxa*, „opinie sau doctrină“. Pe măsură ce comunitățile creștine se structurau treptat sub conducerea șefilor care trebuiau să vegheze asupra lor, episcopii (de la *epískopos*, „supraveghetor“), se instituie încet-încet o exercitare a controlului care urmărește să distingă doctrinele „drepte“ de doctrinele ce nu par să fie astfel (cf. Ignățiu din Antiohia, *Eph.* 1, 1). În Pastorale își croiește drum un concept de ortodoxie ca ansamblu de idei, garantate de fidelitatea față de tradiție, care consideră opiniile adversarilor drept vorbărie goală (cf. 2 Timotei 2, 14-18). Ulterior, semnificația ortodoxiei va tinde să se restrîngă, pentru a indica mai specific justa interpretare a Scripturilor, pe care numai ortodocșii le înțeleg în mod corect, în timp ce ereticii le deformează.

Cît despre erezie, ea derivă din grecescul *háiresis*, „alegere“. Termenul era folosit în context filozofic pentru a indica un curent, o direcție de gîndire, deci o școală, așadar fără nici o semnificație peiorativă: utilizarea lui ca atare e atestată și în Noul Testament (Faptele, 24, 14; 26, 5; 28, 22). Începînd de la Pavel începe el să se încarce cu o conotație negativă. În Galateni 5, 20 el prezintă tabloul unei comunități divizate în multe „partide“, care stîrnesc polemici și dispute, tulburînd pacea și armonia. Cristosul nu poate fi divizat, și deci nu poate să dea naștere unor partide opuse printre cei care se reclamă de la el. Apoi, la începutul secolului al II-lea, o dată cu afirmarea episcopatului monarhic, „erezia“ sfîrșește prin a căpăta semnificația negativă destinată să străbată veacurile, aceea de opinie deviantă, doctrină greșită care îl exclude de la comuniune („calea cea dreaptă“) pe cel care o practică (cf. Ignățiu din Antiohia, *Eph.* 6, 2; *Trall.* 6, 1).

Începînd de la jumătatea secolului al II-lea, o dată cu izbucnirea crizei gnostice, se va alcătui treptat, în special cu Iustin și cu Irineu, o adevărată literatură antieretică, aceasta aflîndu-și obiectul principal în depistarea, descrierea, respingerea și condamnarea ereziei.

Perioada care se întinde pînă la Conciliul de la Niceea (325) a fost caracterizată de dispute teologice extrem de aprinse, concentrate pe problema raporturilor dintre unicul Dumnezeu, Domn și Creator, și Fiul (chestiunea Sfîntului Duh se va pune abia în cursul secolului al IV-lea). Natura deosebită a întemeietorului, într-adevăr, considerat de adepții săi om și Dumnezeu totodată, a dat foarte curînd naștere unor reflecții sistematice asupra raporturilor sale ca Fiu al lui Dumnezeu cu Tatăl, în scopul de a salvagarda atît unicitatea lui Dumnezeu (MONOTEISM*) cît și existența unui Tată și a unui Fiu. Punctul de sosire al acestor reflecții este Conciliul de la Niceea (325), convocat pentru a combate arianismul, o mișcare care, pentru a apăra monoteismul, susținea teza cum că Fiul nu era din aceeași substanță cu Tatăl, făcînd din Cristos o creatură desăvîrșită, dar, tocmai în calitate de creatură, o ființă subordonată Tatălui (*subordonaționism*): Conciliul a subliniat consubstanțialitatea și deci deplina divinitate a Fiului.

În ceea ce privește raporturile cu Imperiul roman, creștinismul – deja distinct de iudaism, care era o religie tolerată în interiorul Imperiului – a intrat în conflict cu puterea romană, din moment ce credința sa monoteistă îl împiedica să recunoască pretinsa natură divină a împăraților. Astfel a fost victima unei serii de persecuții, care încep în principal la jumătatea secolului al III-lea pentru a culmina cu ultima mare persecuție dezlănțuită de Dioclețian (303-304). Lucrurile s-au schimbat o dată cu venirea la putere a lui Constantin, care a recunoscut creștinismul ca *religie licită* (Edictul de la Milano din 313), de fapt privilegiindu-l în raport cu păgînismul tradițional care fusese religia oficială a împăraților precedenți. Această alegere va avea consecințe istorice decisive, pentru că de-acum înainte biserica, grație și posesiunilor donate de Constantin, va inaugura epoca puterii sale temporale, exercitînd în același timp în mod direct sau indirect puterea politică. În sfîrșit, în urma diferitelor edicte ale lui Teodosiu I, emise între anii 380 și 392, creștinismul va deveni religie oficială a imperiului, luînd locul păgînismului de stat.

Era constantiniană. Transformarea creștinismului în religie de stat a avut ca efect o profundă împletire între biserica catolică și puterea politică, care a inaugurat o epocă numită de obicei *era constantiniană*. Ea se caracterizează prin formarea unui stat creștin: legile lui civile primesc normele morale fundamentale ale creștinismului și protejează, prin forța coercitivă a sancțiunii penale, regulile religioase și ecleziastice; în același timp, ierarhia garantează subordonarea față de guvernanți prin legitimarea religioasă a comportamentelor politice care le asigură acestora consensul. Într-un atare context, împăratul creștin își atribuie în organizarea ecleziastică rolul de „episcop extern”, avînd îndatorirea de a asigura ortodoxia și unitatea bisericii fie prin

mijloace organizatorice – nu întîmplător lui Constantin i se datorează convocarea primului Conciliu ecumenic la Niceea (325) – fie prin mijloace temporale. Prin opoziție, episcopii – tot mai mulți provenind, după cum o dovedește cazul lui Ambrosius, din acele pături sociale nobiliare care furnizau imperiului înaltele magistraturi – sînt investiți în funcții civile. Cu toate acestea, și ca urmare a persistenței în Răsărit a Imperiului bizantin, moștenitor al celui roman, și a fărîmițării Occidentului în regate romano-barbare, se conturează în cele două zone o dezvoltare diferită: în aria de limbă greacă apare o puternică identificare a Bisericii cu Statul, pe cînd în cea latină papa Gelasius (492-495) avansează teza unirii prin distingerea între puterea temporală și cea spirituală.

Tot ca reacție la mundanizarea bisericii indusă de cotitura constantiniană se naște în Egipt monahismul, mai întîi sub formă schimnică (Antonie), pentru a căpăta mai tîrziu, cu Pahomie, forme chinoviale (MONAHISMUL*). Din Egipt, acesta se va extinde, mai întîi în Răsărit (Siria), apoi în Apus, unde va prevala forma chinovială.

În secolele al IV-lea și al V-lea, fiind de-acum definită chestiunea naturii particulare a monoteismului creștin, vor izbucni controversile cristologice relative la natura lui Cristos. Problema devine acum aceea de a înțelege, pe un plan mai înalt decît cel rațional, misterul prezenței, într-o unică persoană, a celor două naturi, divină și umană. Au apărut diferite interpretări. Unele subliniau divinitatea lui Cristos, punîndu-i în umbră umanitatea; altele vedeau umanitatea din Cristos atît de distinctă de divinitatea sa încît se putea opera o sciziune. Conciliul de la Calcedonia (451) a delimitat granițele ortodoxiei, definindu-l pe Isus Cristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, dintr-o unică substanță cu Tatăl în ceea ce privește divinitatea sa și dintr-o substanță comună cu a oamenilor în ceea ce privește umanitatea sa.

În paralel s-a abordat chestiunea relativă la natura Sfîntului Spirit și la raporturile între Tatăl, Fiul și Sfîntul Spirit (problema Treimii). În cele din urmă și această doctrină a fost definită într-o serie de concilii prin formula „trei persoane într-o unică substanță“, pentru a prezerva pe de o parte unitatea lui Dumnezeu, pe de alta distingerea și autonomia, în calitate de „persoane“, a activităților sale interne. Pentru biserica din Occident, Sfîntul Spirit purcede de la Tatăl și de la Fiul; expresia *Filioque* este în schimb respinsă de biserica ortodoxă, pentru care Sfîntul Duh purcede de la tatăl „prin Fiul“.

MONAHISMUL

Monahismul este o formă particulară de viață, care implică un anumit grad de izolare și de separare în interiorul societății („monah“ din punct de vedere etimologic înseamnă exact „solitar“), prin renunțarea la viața normală de familie și de muncă, pentru a se dedica practicării unei discipline speciale,

ordonată în scopul atingerii unui obiectiv religios specific, mai înalt și mai desăvârșit decât cele atinse în mod normal de ceilalți adepți ai religiei de apartenență. Viața monastică se exprimă în două modalități fundamentale: cea de schimnicie, potrivit căreia monahii duc o viață solitară și izolată, fie stabilindu-se într-un loc fix și nelocuit (pustnic) fie schimbând în permanență locul (monahi itineranți); și cea chinovială în care grupuri mai mult sau mai puțin numeroase de monahi duc o viață comunitară, locuind în aceeași clădire (mănăstire) și desfășurând anumite activități în comun (rugăciune, muncă, studiu etc.). Viața monastică se caracterizează prin diferite practici ascetice, mai mult sau mai puțin radicale, care subliniază despărțirea și îndepărtarea de lume; ele cuprind în general renunțarea la exercitarea sexualității (castitate) și la posesia de bunuri personale; o limitare în folosirea cuvântului (tăcere monastică), a odihnei nocturne, a cantității și calității alimentelor și a băuturilor de consumat. La aceste practici ascetice se adaugă deseori perioade mai mult sau mai puțin lungi și intense de rugăciune și de meditație. Un fenomen în mod frecvent legat de viața monastică este cel al discipolatului: călugării aspiranți se adună în jurul unui maestru spiritual, care îi călăuzește pe calea dificilă spre atingerea unui ideal religios de perfecțiune. Deseori monahii legitimează și confirmă validitatea doctrinelor pe care le profesează și a practicilor pe care le îndeplinesc prin referirea la maestrul lor și la maestrul maștrilor lor, creînd în felul acesta linii de tradiție care urcă de regulă pînă la întemeietor. Accesul la viața monastică este în general reglementată de rituri speciale de inițiere și de ordonare, care pot prevedea o perioadă mai mult sau mai puțin lungă de ucenicie (noviciat) și depunerea unor legăminte specifice (de obișnuință, de castitate, de sărăcie și de supunere). Apartenența la un grup monastic determinat e vizibilă prin adoptarea unui veșmînt deosebit, la care se pot adăuga anumite semne corporale.

Încă în India vedică și brahmanică erau răspîndite unele forme de viață monastică, chiar dacă mai ales în interiorul buddhismului și al jainismului (secolul al VI-lea î.C.) s-au desfășurat experiențele monastice cele mai tipice. Prin buddhism, mai apoi, monahismul s-a răspîndit în întreaga Asie și, în versiunea lamaistă, a ajuns să obțină puterea politică în Tibet. Forme de monahism sînt atestate și la maniheiști, care le rezervau celor aleși; și în tradiția islamică, în special în sufism. În tradiția ebraică, unele experiențe de viață monastică sînt documentate, în secolele de graniță ale erei creștine, la terapeuții din Egipt (menționați de Filon din Alexandria) și la esenienii de la Qumran.

În monahismul creștin se vor regăsi motive ascetice dezvoltate de filozofia greco-elenistică și idealuri religioase proprii tradiției ebraice, reinterpretate în lumina mesajului creștin.

O dată cu aprobarea, din partea a o sută cincizeci de episcopi reuniți la Conciliul de la Constantinopol (381), a ceea ce va fi definit drept crezul niceeano-constantinopolitan, afirmarea catolicității bisericii – și totodată a unității, a sanctității și a caracterului ei apostolic – nu mai constituia doar

o caracterizare a ei proclamată de iscusința unor autori de prestigiu sau de „crezul” formulat de unele comunități individuale, ci făcea de-acum parte din profesiunea de credință creștină explicită. În secolul al V-lea în Orient și în secolul al VIII-lea în Occident acest simbol este primit în liturghie, înglobându-se astfel în simțirea comună a credincioșilor.

Creștinismul medieval. Creștinismul continuase între timp să se răspîndească din nordul Europei pînă în nordul Africii, devenind religia noilor regate barbare și contribuind la formarea unei noi civilizații, așa-numită romano-barbară, în care el s-a arătat a fi, printre altele, un factor decisiv de transmisie culturală, grație și acțiunii mînăstirilor. Monahismul din Evul Mediu timpuriu e puternic influențat de modelul benedictin, purtînd pecetea regulii elaborate de Benedict de Nurcia în prima jumătate a secolului al VI-lea și răspîndită în Italia și în Galia Merovingienilor. Aici pătrunde în același timp severul și rigurosul monahism de origine irlandeză – al cărui cel mai ilustru reprezentant, în cursul secolelor al VI-lea și al VII-lea, este Colombanus – care ulterior influențează experiențele monastice anglo-axone, care au dovedit o mare vitalitate misionară în lumea germanică din secolul al VIII-lea. Călugări și mînăstiri intră, în felul acesta, în procesele de construcție a Europei francilor, ca și în restaurația culturală carolingiană.

Prin anul 909 este întemeiată abația de la Cluny de către Wilhelm I, duce de Aquitania, și de către abatele Bernon: monahismul de aici va fi destinat, prin puternica sa spiritualitate care, spre deosebire de regula benedictină, privilegiază regimul de contemplație și de rugăciune, să-și pună amprenta asupra panoramei monastice europene pînă cînd, în cursul secolelor al XI-lea și al XII-lea, se vor impune forme monastice de inspirație eremitică, acestea propunîndu-și să retrăiască *ad litteram* și în toată asprimea monahismul benedictin de la începuturi. În felul acesta, în Italia se nasc ordine ca al vallombrosienilor, al camaldolezilor, în Franța al certosinilor, al cistercienilor, al grandmontianilor și al premostratenilor. În secolul al XII-lea, mai ales datorită lui Bernard de Clairvaux, domină monahismul cistercian, care, pe de altă parte, împreună cu celelalte manifestări benedictine, nu pare a fi capabil să răspundă sfidării venite din partea cetăților și din partea păturilor urbane promotoare ale renașterii economice din epocă, sfidare care va fi în schimb primită de noile ordine ale călugărilor cerșetori.

O schimbare radicală a avut loc ca o consecință a expansionismului islamic din Egipt și din Siria pînă în Spania: teritorii în mod tradițional creștine, în care creștinismul a dispărut cu totul sau, oricum, a rămas un fenomen de minoritate. Un al doilea eveniment de mare importanță a fost răspîndirea creștinismului printre slavi. În anul 988 el a fost proclamat religie oficială la Kiev: se iniția astfel expansiunea sa milenară în Rusia. Între timp, Răsăritul

și Apusul, în urma unui șir complicat de evenimente, se separaseră treptat, ca rezultat al modului în care se constituiseră cele două biserici.

În Apus, decisivă s-a dovedit a fi așa-numita reformă gregoriană, operă a papei Grigore al VII-lea (1073-1085). În lupta sa împotriva imperiului, pentru „libertatea bisericii”, pontiful își propune să modeleze un cler cu o fidelitate de monolit față de Roma; pentru aceasta combate simonia (vânzarea-cumpărarea funcțiilor eclesiastice), dar și căsătoria preoților, practică în schimb în Răsărit. În afară de aceasta, imprimă papalității caracteristici care îi vor marca întreaga istorie ulterioară: ea devine o instituție de guvernare de tip monarhic, care revendică o superioritate teocratică asupra puterii temporale. Se impune astfel o eclesiologie de-acum ireconciliabilă cu cea care caracterizează biserica din Răsărit. Mai târziu, cruciadele, în special a patra, desfășurată împotriva Constantinopolului (1204) care va fi ocupat și prădat, sfîrșesc prin a săpa o prăpastie pe care Conciliul de la Lyon din 1274 va încerca zadarnic s-o umple.

O mișcare de reformă, tinzînd să instaureze, după exemplul bisericii primitive, un model de viață apostolică bazată pe traiul în sărăcie, împărțirea bunurilor cu cei săraci, predicarea itinerantă a evangheliei, bîntuie biserica apuseană în cursul secolului al XIII-lea. Ea se traduce prin apariția, pe de o parte, a unor mișcări eretice, care vor fi combătute cu duritate de papalitate, pe de alta, a ordinelor religioase ale călugărilor cerșetori (franciscani, dominicani, la care se vor adăuga ulterior carmeliții, serviții etc.), care vor fi însă integrați în viața instituțională a bisericii. Dar tensiunile interne ale instituției sînt destinate să rămînă nerezolvate, pentru a izbucni, în secolul următor, în marea schismă (1378-1414), care va fi martora coexistenței a doi și mai târziu a trei papi, fără să se poată stabili care din ei este cel legitim.

În Răsărit, continuitatea tradiției creștine și îndeosebi a raportului cu statul inaugurată de Constantin și teoretizată de Eusebiu din Cezareea, e garantată, spre deosebire de situația din Apus, de continuitatea cadrului instituțional, care va dăinui, cu suișuri și coborîșuri, pînă în 1453, data căderii Constantinopolului sub loviturile turcilor. În cursul secolelor al VIII-lea și al IX-lea s-a ivit și s-a afirmat în sînul bisericii și al societății bizantine o mișcare potrivnică cultului icoanelor, denumită iconoclastă, de la grecescul *eikonoklástes*, „distrugător de icoane”. Rădăcinile religioase ale iconoclasmului coboară pînă la creștinismul de la începuturi și pînă la aniconismul său (absența imaginilor), consecință atît a prohibiției biblice (Ieșirea 20, 4) cît și a luptei antiidolatrice împotriva cultului păgîn al imaginilor divine. Apariția, începînd mai ales din secolul al IV-lea, a unei arte creștine prin reprezentări ale lui Cristos, s-a îmbinat cu răspîndirea cultului relicvelor, legat de nașterea cultului sfinților: în felul acesta, imaginile lui Cristos, ale Fecioarei și ale sfinților au sfîrșit deseori prin a se transforma în obiecte ale unui cult popular care se va adresa acestora pentru a obține efecte miraculoase.

În anul 730 împăratul Leon al III-lea emitea un decret prin care se interzicea cultul imaginilor. Controversele care au urmat au cunoscut două faze distincte și de intensități diferite, respectiv în cursul secolelor al VIII-lea și al IX-lea. Prima perioadă a cunoscut culmea inițiativei în timpul domniei lui Constantin al V-lea (741-755), care nu s-a limitat la scoaterea și la distrugerea icoanelor, ci i-a persecutat cu duritate pe apărătorii acestora. Doctrina iconoclastă a fost formulată în cheie cristologică de către împărat și a fost ratificată în mod explicit în cadrul Conciliului de la Hiereia (754), care a declarat împărtășania unica imagine corespunzătoare a lui Cristos. Grație sprijinului împărătesei Irina, rezistența iconofililor a avut posibilitatea de a se afirma la al doilea Conciliu de la Niceea (787), recunoscut mai târziu ca al șaptelea conciliu ecumenic al Antichității. Cu toate acestea, în cursul secolului al IX-lea, asistăm la o reviviscentă a iconoclastiei, chiar dacă în forme mai puțin violente. Restabilirea definitivă a cultului icoanelor a avut loc în 843. Cu această victorie, biserica bizantină a considerat terminată propria elaborare doctrinară, mergînd pînă acolo încît să desemneze icoana ca expresie prin excelență a credinței ortodoxe.

În ciuda acestor situații conflictuale, biserica bizantină, conștientă de supremația sa culturală, a trăit, mai ales între secolele al VII-lea și al IX-lea, o perioadă de pace și de înflorire doctrinară și spirituală. Acest lucru explică lipsa de înțelegere a Apusului față de deciziile Conciliului II de la Niceea privind cultul icoanelor precum și ascuțirea tensiunilor dintre Roma și Constantinopol, care vor ieși la suprafață în special în două episoade: puțin după jumătatea secolului al IX-lea cu patriarhul Fotios și în 1054 cu succesorul său Mihail Keroularios. Nici una nici cealaltă criză nu au provocat în mod explicit o schismă între ortodoxia răsăriteană și catolicismul latin, dar, cu trecerea timpului, ele aveau să ducă la o situație schismatică de facto. Ulterior, între secolele al XIII-lea și al XV-lea, în stadiul dialogului regăsit cu Apusul, teologi și concilii se vor strădui să elimine cauzele acestei rupturi. Pentru bizantini ele sînt de ordin doctrinar (cum ar fi adăugarea la crezul niceeano-constantinopolitan a lui *Filioque* – purcederea Duhului „și de la Fiul”), instituțional (ca afirmarea primatului roman), ritual (cum ar fi oficierea împărtășaniei cu azimă).

Creștinarea popoarelor slave, amintită mai sus, pe lîngă faptul că pentru imperiu și pentru creștinătatea lui constituie un fel de compensație pentru pierderea celei mai mari părți din teritoriile meridionale în favoarea islamului, a reprezentat și un important episod de inculturație a creștinismului, mai ales grație acțiunii celor doi misionari Kiril și Metodie, care, traducînd Biblia în limba slavonă cu caractere ce se vor numi chirilice, au pus bazele culturii slave, permițînd oficierea liturghiei în limba vorbită de populație. S-a format astfel comuniunea eclezială bizantină, marcată pînă în epoca modernă de contrastul între vocația unității și tendințele centrifuge. Cu timpul

va apărea o federație de biserici naționale independente între ele, față de care forul constantinopolitan exercită un primat de onoare. În noile state slave, revendicarea autonomiei s-a manifestat prin mijlocirea cererii de „autocefalie“, care în realitățile mai dinamice pe plan atât politic cât și eclezial va ajunge să obțină patriarhatul (ca în cazul bulgarilor în secolele al X-lea și al XII-lea și în cazul rușilor în 1589).

Adevăratul protagonist al vieții spirituale a fost MONAHISMUL*: el a oferit modelul de sfințenie prin excelență, fără ca rolul laicului să fie văzut în limitele unei optici ierarhice ca în Apus. Răsăritul nu cunoaște congregațiile bine organizate ale Apusului și nici rolul lor social și cultural. Și apoi, începând din secolul al X-lea, a devenit fundamental rolul jucat de muntele Athos, care, o dată cu apariția isihasmului, va deveni inima tradiției spirituale ortodoxe.

Isihasmul este o mișcare ascetică și monastică care s-a răspândit în biserica ortodoxă mai întâi în aria greco-bizantină și mai apoi în cea slavă între secolele al XII-lea și al XVI-lea. Scopul său e acela de a atinge, în limitele unor forme de viață fie comunitară fie individuală, o stare de singurătate și de „pace“ (*hesychia*), în urma căreia monahul să fie capabil să obțină comuniunea cu Dumnezeu. La exercițiile obișnuite ale ascezei monastice, ca postul și alte practici de mortificare, isihasmul a adăugat o nouă tehnică psihosomatică de rugă, menită să însoțească „rugăciunea lui Isus“ sau „rugăciunea inimii“. Invocarea continuă a numelui lui Isus, împreună cu implorarea îndurării lui pentru propria condiție de păcătos, cunoscută din secolul al V-lea, e susținută de un ritm regulat al respirației, care asigură monahului o fixitate în contemplație, predispunându-l la iluminarea divină. Potrivit formulărilor celor mai îndrăznețe ale mișcării, cel care se angajează în această metodă va putea ajunge să primească viziunea luminii de pe muntele Tabor.

Afirmat inițial printre comunitățile monastice de la muntele Athos, isihasmul a dobândit în secolul al XIV-lea o hegemonie spirituală asupra întregii ortodoxii, datorită îndeosebi operei lui Grigore Palamas (1296-1359), care a susținut posibilitatea unei participări reale a omului la viața lui Dumnezeu prin intermediul „energiilor“ sale increate, adică al operațiunilor grației divine, chiar dacă acestea trebuie considerate ca riguros distincte de esența lui Dumnezeu, care rămâne incognoscibilă și imparticipabilă. În versiunea pe care a dat-o Grigore, isihasmul a devenit dogma bisericii bizantine și a contribuit la păstrarea identității ei, datorită puternicului apel la moștenirea patristico-monastică și la locul central al experienței spirituale, în opoziție cu tendințele umaniste și raționaliste, care doreau să lege raporturi mai strânse cu cultura Occidentului creștin.

Reforma protestantă. Cereri de reformă străbat întreaga istorie a creștinismului, constituind unul dintre factorii dinamici. Aceste cereri, din diferite moti-

ve, erau deosebit de vii la începutul secolului al XVI-lea. În general însă, în spațiul istoriografic, în mod obișnuit e definită „reformă” mișcarea de reînnoire evanghelică apărută în Germania în al doilea deceniu al secolului al XVI-lea și condusă de călugărul augustinian Martin Luther (1483-1546). Mai precis, se califică prin acest termen arcul de timp cuprins între 1517 (data tradițională a afișării celor 95 de teze în ajunul sărbătorii Tuturor Sfinților) și moartea lui Jean Calvin (1509-1564), cuprinzînd astfel aici și gîndirea și opera atît ale reformatorilor clasici, adică, pe lîngă Luther și Calvin, ale lui Zwingli (1484-1531) și Bucero (1491-1551), cît și ale reformatorilor radicali, reprezentați mai ales de Thomas Mûntzer (1468-1525) și ale capilor mișcării anabaptiste. Cît privește termenul „protestantă” care o califică, trebuie să reținem că la origine el nu avea semnificația de astăzi, în care prevalează accentele critice și polemice. De fapt, atunci cînd a fost aplicat pentru prima oară adeptilor și partizanilor Reformei, el însemna „muștrare”, făcută printr-o declarație publică și solemnă. Protestul a venit mai tîrziu, la a doua dietă de la Spira (1529), din partea a cinci principii electori germani și a reprezentanților a paisprezece orașe libere împotriva anulării, decretată de partida catolică, a deciziei luate în unanimitate cu trei ani în urmă, la precedenta dietă de la Spira, de a lăsa autorităților politice locale libertatea de a pune sau nu în aplicare în respectivele teritorii edictul din Worms din 1521, în care Luther era declarat eretic și exilat din imperiu. Acest „protest” era pe de o parte de natură politică, pe de alta de natură confesională, ca mărturie pozitivă și ca profesiune de credință în privința evangheliei; în afară de aceasta, era opera unor laici. Se afirma astfel una din caracteristicile originale ale protestantismului (termen ulterior, documentat numai de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea): libertatea de conștiință a fiecărui individ, pornind de la Scripturi, în materie de credință.

Promovînd această formă de protest împotriva papalității și bisericii din vremea sa – care va avea drept rezultat prefacerea în țândări și a unității bisericii apusene –, Luther își califică pozițiile drept *catholica fides*, revendicînd continuitatea concepțiilor sale cu cele ale bisericii primitive. Două sînt punctele cheie ale doctrinei sale: ești justificat prin credință și, așadar, mîntuit nu grație acțiunilor ci harului misterios al lui Dumnezeu mijlocit prin jertfa supremă a Fiului; autoritatea Bibliei e mai presus de autoritatea bisericii, și deci a papei, din moment ce numai aceasta conține Cuvîntul lui Dumnezeu. Prin aceasta ieșea puternic diminuată autoritatea în general a ierarhiei ca mediatoare a sacrului și reieșea obligația în special pentru credincios de a fi pregătit să asculte în mod direct vestirea cuvîntului divin cuprins în Scripturi (care urmau deci să fie citite direct, fără mijlocirea interpretărilor ecleziastice). Sacramentele și cultul au fost simplificate, au fost atacate formele tradiționale ale pietății populare precum cultul sfinților, a fost reevaluat

statutul laicului și deci al credinciosului neînregimentat, potrivit concepției despre sacerdoțiu a tuturor credincioșilor prezentă în unele pasaje din Noul Testament, este prin urmare depreciaț monahismul și alte asemenea forme de pietate. Aproape în același timp cu Luther, Zwingli a reformat în mod mai radical biserica din Zürich; la Geneva a acționat în generația următoare un alt părinte al Reformei, Jean Calvin.

De la început, Reforma a fost o mișcare larg răspândită în Europa. Principalele sale centre de iradiere au fost în număr de patru: Wittenberg, unde acționau Luther și prietenul și colaboratorul său, umanistul Philipp Melanchthon; Zürich, unde a acționat Zwingli și, după moartea sa în bătălie, Bullinger; Strasbourg, cu Martin Bucer; în sfârșit, Geneva, cu Guillaume Farel și, mai ales, cu Jean Calvin. Pornind din aceste centre, ea s-a extins în toată Europa, în unele țări, ca Italia (unde din 1542 acționa tribunalul Inchiziției), promovate de minorități care au fost în general constrânse să emigreze, în altele afirmându-se și devenind confesiune majoritară și chiar de stat (ca în nordul Europei pentru luterani sau în Scoția pentru reformați).

O trăsătură distinctivă a Reformei, urmare a principiului său de apărare a libertății de conștiință, a fost caracterul său multiform. Luther și Zwingli, părinții săi fondatori, erau uniți în privința chestiunilor de fond ale credinței evanghelice și a principiilor sale constitutive, dar nu erau de acord asupra unor puncte importante cum ar fi Cina. La Colocviul de la Marburg din 1529, organizat cu scopul de a găsi un acord, cei doi au rămas fiecare pe poziția sa: atât Luther cât și Zwingli respingeau doctrina medievală a transsubstanțierii, dar, în timp ce Luther lega prezența lui Cristos de pâine și de vin (fără a o materializa în acestea, dar afirmând prezența simultană, reală dar distinctă, a pâinii și a trupului, a vinului și a sîngelui lui Cristos), Zwingli scotea în evidență Cina ca memorial, atribuind prezenței lui Cristos o valoare pur simbolică: prezența lui Cristos nu este în elemente sau alături de ele, ci în Spiritul care reînvie în biserici amintirea crucii.

Caracterul multiform al Reformei se manifestă și în prezența unei aripi radicale: anabapțiștii. Este vorba de o amplă și bine organizată mișcare de reformă evanghelică radicală, apărută la Zürich în anii 1523-1525. Termenul de „anabaptist“ (rebotezat) a fost născocit și impus de adversari, dar întotdeauna respins de anabapțiștii înșiși, pentru care botezul credincioșilor (care pentru ei nu puteau fi decît adulți sau, oricum, conștienți) nu este o „rebotezare“, din moment ce botezul catolic al copiilor nu are nici o valoare. Exponenți de marcă ai mișcării au fost, printre alții, Konrad Greber și Felix Manz, Michael Sattler și Balthasar Hubmaier. Mulți au murit ca victime ale persecuției din partea adversarilor lor.

Esența anabaptismului poate fi identificată într-o respectare riguroasă a cuvîntului Bibliei și în așa-numita „separare“, adică în rigida disociere a comunității sfînte de orice colaborare – percepută ca o conivență – cu lumea.

Pozițiile anabaptiste sînt divergente față de cele ale reformatorilor asupra unor chestiuni importante ca atitudinea față de autoritățile constituite, raportul dintre biserică și societate, modul de a înțelege comunitatea creștină și exercițiul disciplinei și, firește, teologia și practica botezului. Astfel, în *Articolele de la Schleithem*, un document clasic al anabaptismului elvețian, se afirmă că botezul trebuie să fie administrat numai păcătoșilor penitenți și credincioși, că Cina are valoare de comemorare, că adevărații credincioși se despart atît de biserica papistă (adică romano-catolică) cît și de cea antipapistă (adică reformată), că omul creștin nu trebuie să pună mîna pe sabie și că nu trebuie să jure și nici să îndeplinească vreo funcție publică.

Respingînd botezul copiilor, anabaptismul nu numai că întrerupea o tradiție mai mult decît milenară, dar mai ales pune sub semnul întrebării suprapunerea dintre comunitatea eclezială și comunitatea civilă, tipică pentru concepția medievală a lui *corpus christianum*, minînd astfel, de fapt, posibilitatea însăși a unui creștinism de masă. Iar refuzul de a participa la gestionarea treburilor publice a fost combătută de reformatori ca fugă de răspundere, credința creștină interzicînd sustragerea de la aceasta.

În 1530, la dieta de la Augsburg, luteranismul abia ivit a cerut să fie recunoscut și acceptat drept comunitate reformată în cadrul imperiului. Dar profesiunea de credință scrisă de Melancton ca platformă teologică a doritei „unități în diversitate“ a fost respinsă și a devenit, sub numele de *Confessio Augustana*, prima profesiune de credință colectivă a protestantismului (CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG*).

Aceste dezbinări stau la baza formării diferitelor tipuri de protestantism: cel luteran și cel reformat, de matrice zwingliană și calvinistă, care au avut o istorie în bună parte diferită. Reforma zwingliană, care s-a afirmat la Zürich, se deosebește, pe de o parte, de recunoașterea competenței autorității civile (motivată în sens evanghelic) în materie religioasă și, pe de alta, de insistența asupra responsabilității bisericii pentru animarea în sens creștin a vieții politico-sociale a cetății. Cît despre mișcarea de la Strasbourg, Martin Bucer s-a arătat sensibil la insistența anabaptistă de a depăși sau cel puțin de a corecta regimul constantinian al creștinismului de masă. De aceea în programul său de reformă a inclus crearea „comunităților ecleziale“, nuclee de credincioși conștienți și care își exprimă public credința avînd sarcina de a îndeplini rolul „drojdiei“ în „aluatul“ creștinătății.

La Strasbourg, în cursul anilor 1538-1541, Calvin, exilat din Geneva și pastor al refugiaților protestanți de limbă franceză, a primit de la Bucer imbolduri decisive în domeniul liturgic și ecleziologic pentru reforma pe care o va opera la Geneva. Lui Calvin i se datorează prima prezentare sistematică a credinței reformate purtînd titlul *Institutio christianae religionis* (prima ediție, în șase capitole, din 1536; ultima ediție, în optzeci de capitole, din 1559) este

primul proiect organic de restructurare a serviciului divin, care cuprinde acum trei niveluri: pastorul, doctorul (care uneori se contopesc într-o unică funcție), seniorul și diaconul.

Divizarea confesională a imperiului și a Europei în două tabere a fost confirmată prin pacea dela Augsburg din 1555, unde s-a afirmat principiul *cuius regio eius religio* (cine guvernează o regiune, îi hotărăște religia), cu dreptul de a emigra pentru cei care nu țineau de confesiunea principelui. Confesiunile religioase recunoscute la Augsburg, însă, au fost doar două: catolică și luterană. Va trebui să se aștepte încheierea tragicului război de Treizeci de ani (1618-1648) cu pacea din Westfalia (1648) pentru a se vedea recunoscută și confesiunea reformată sau calvinistă: de atunci, pluralismul religios confesional va caracteriza în mod stabil panorama religioasă europeană.

O discuție aparte se cere în legătură cu anglicanismul. Istoria lui e legată de aceea a Angliei iar originile lui sînt legate de numele lui Henric al VIII-lea (1509-1547). Ruptura sa cu Roma a fost dictată nu de rațiuni teologice, ca în cazul Reformei protestante (dimpotrivă, monarhul era foarte catolic: studiase la Oxford teologia și în 1521 polemizase dur cu Luther într-o scriere asupra celor șapte sacramente), ci din rațiuni politice și personale, legate de dorința regelui de a se recăsători, divorțînd de prima soție, divorț pe care biserica romană a refuzat să-l confirme. În 1533 biserica din Anglia și-a afirmat autonomia față de Roma și în anul următor parlamentul a ratificat-o: regele a fost declarat „șeful suprem pe pămînt“ al bisericii engleze, care, totuși, pe plan liturgic și dogmatic, a rămas fundamental legată de tradiția catolică. După moartea suveranului însă, în timpul domniei lui Eduard al VI-lea (1547-1553) și a Elisabetei I (1558-1603), protestantismul, sub forma sa calvinistă, a pătruns în biserica Angliei, imprimîndu-i unele din trăsăturile sale. În 1549 a apărut *Book of Common Prayer*, cartea de rugăciuni, de pietate, spiritualitate și instruire care, înlocuind breviarul și liturghierul romane, avea să contribuie într-o manieră determinantă la renovarea în sens anglican a formelor și conținuturilor vieții religioase engleze.

Epoca modernă. Criza provocată de Reformă a fost înfruntată de biserica romană prin Conciliul de la Trento (1545-1563). Acceptarea normelor stabilite de Conciliu devine unitatea de măsură pentru adeziunea credinciosului la creștinism în versiunea lui catolică.

CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG

Art. 5. *Serviciul Bisericii:* Pentru a se putea obține această credință s-a instituit serviciul de învățare a Evangheliei și de administrare a sacramentelor. De fapt, prin cuvînt și prin sacrameinte, ca și prin mijlocirea instrumentelor,

se dăruiește Sfîntul Spirit care, unde și cînd voiește Dumnezeu, produce credința în cei ce ascultă Evanghelia; ceea ce vrea să spună că Dumnezeu, nu în virtutea meritelor noastre ci în virtutea lui Cristos, îi justifică pe aceia care cred că sînt primiți în grația sa prin lucrarea lui Cristos: „ca să primim, prin credință, făgăduința Duhului“ (Galateni 3, 14).

Îi condamnă pe anabapțiști și pe alții care cred că Spiritul Sfînt este dat oamenilor fără cuvîntul din afară, ci numai prin mijlocirea pregătirilor și acțiunilor lor deosebite.

Art. 7. *Biserica*: În același mod propovăduiesc că biserica una și sfîntă va subzista veșnic. În adevăr biserica este adunarea sfinților în care se învață Evanghelia în puritatea ei și se administrează sacramentele. Și pentru adevărata unitate a bisericii e îndeajuns acordul asupra învățămîntului Evangheliei și asupra administrării sacramentelor. În schimb nu este necesar ca tradițiile instituite de oameni, adică riturile și ceremoniile, să fie pretutindeni uniforme.

Art. 9. *Botezul*: Cît despre botez, propovăduiesc că este necesar pentru mîntuire și că, prin botez, se oferă grația lui Dumnezeu și că copiii trebuie să fie botezați pentru că, consacrați lui Dumnezeu prin botez, ei sînt primiți în grația lui Dumnezeu.

Condamnă pe anabapțiști, care refuză botezul copiilor și care afirmă că copiii sînt mîntuiți fără botez.

Art. 10. *Cina Domnului*: Cît despre Cina Domnului, propovăduiesc că trupul și sîngele lui Cristos sînt cu adevărat prezente și sînt împărțite celor ce se hrănesc la Cina Domnului; dezaprobă pe cei care propovăduiesc altminteri.

S-a încercat să se pună capăt abuzurilor existente, reînnoind viața eclezială printr-o bună formare a preoților (instituția seminariilor), prin vizite pastorale pe care episcopii erau obligați să le întreprindă periodic în propriile dioceze pentru a controla practicile și credințele fidelilor, promovînd forme mai controlate de pietate față de sfinți, favorizînd noi forme de devoțiune etc. Într-o asemenea întreprindere de disciplinare, decisivă s-a dovedit a fi contribuția unor noi ordine religioase, ca Iezuiții; nu trebuie uitată nici importanța crescîndă pe care, ca rezultat al descoperirii noilor lumi, o dobîndește treptat „conchista“ misionară.

În spațiul protestant, în cursul secolului al XVII-lea, instituționalizarea bisericilor luterane a favorizat apariția unor forme de protest, care urmăreau o întoarcere la acel „adevărat creștinism“ care caracterizase zorii Reformei. Aceste tendințe s-au coagulat într-o mișcare, pietismul, care avea să influențeze, prin ideile și prin practicile sale, întreaga istorie ulterioară a protestantismului, în special a celui german. Pietismul se naște în Germania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, la capătul sîngerosului război de Treizeci de ani, ca reacție la scolastica ortodoxiei, căreia i se contrapune „experiența vie“ a unei credințe reînnoite. Potrivit fondatorului mișcării, Philipp Jakob

Spener (1635-1705), care, cu *Pia desideria* (1675), a dat mișcării „manifestul” și statutul ei de înființare, reînnoirea bisericii luterane, căreia Spener îi aparține, trebuie să cuprindă: 1) o mai mare răspîndire și o mai bună cunoaștere a cuvîntului lui Dumnezeu; 2) promovarea și exercitarea efectivă a sacerdoțiului universal al credincioșilor, lucru care implică un mai mare angajament al laicilor; 3) aducerea la cunoștința fidelilor că creștinismul nu este numai o știință, ci și sau mai ales o practică și că, prin urmare, trăsătura distinctivă a adevăratului creștin e iubirea frățească; 4) respingerea războaielor religioase; 5) o mai bună formare, și pe plan spiritual, a studenților în teologie; 6) conștientizarea faptului că obiectul principal al predicii trebuie să fie omul nou: scopul creștinismului este formarea adevăratului creștin printr-o renaștere spirituală. Pentru a realiza acest scop, Spener a înființat *collegia pietatis*, locuri de întîlnire ale unor creștini motivați care, trăind ideile pe care li le prezintă el, vor dori să devină nucleeele propulsoare ale reînnoirii spirituale promovată de pietism.

Pentru bisericile creștine în genere, Iluminismul a reprezentat o epocă de criză profundă. În timp ce bisericile protestante, în forme și în grade diferite, vor accepta sfidarea aruncată de cultura modernă, în sânul catolicismului luminile au obosit să se mai afirme. În fața ideilor noi, care duceau la criză concepția tradițională că organizarea societății era de origine divină, întrucît era întemeiată pe reguli asupra cărora oamenii conveneau în mod liber și că, prin urmare, statul ar putea și ar trebui să obțină consensul politic chiar și fără să acționeze ca braț secular al puterii religioase, biserica catolică s-a blocat într-o poziție rigid defensivă, ulterior consolidată de izbucnirea Revoluției franceze și de procesele de cristalizare care i-au urmat. Mai târziu, Restaurația a părut, pentru moment, să-i dea dreptate. S-a întors spre credincioși spre a le propune reîntoarcerea la un Ev Mediu creștin mitizat: istoria modernă apărea ca o înlănțuire de erori, inițiată prin Reformă și continuată cu toate încercările gîndirii moderne de a-l îndepărta pe om de Dumnezeu. În timp ce teologia protestantă, prin curentul liberal, a încercat un dificil dialog cu cultura modernă, cultura catolică din epocă în general, sub presiunea înaltului cler (*Sillabo* din 1864), s-a retras într-o apărare închisă a tradiției și într-un refuz disprețuitor al liberalismului și al valorilor lui.

Cu Conciliul Vatican I (1869/1870) biserica romană – care deja prin proclamarea dogmei imaculatei concepțiuni a Mariei (1854) dorise să sublinieze propria specificitate doctrinară, aprofundată apoi de Pius al XII-lea cu noua dogmă asupra înălțării la cer (1950) – a accentuat ulterior distanțarea sa față de celelalte confesiuni creștine, definind drept adevăruri ale credinței infailibilitatea și primatul papei. Nu a fost vorba de o alegere nedureroasă, din moment ce unii episcopi au refuzat să accepte această nouă dogmă întrucît ea nu se alinia tradiției catolice; de aici s-a născut schisma Vechilor Catolici.

Creștinismul contemporan. Conflictul bisericii romane cu modernitatea, care se exprimase cu acuitate în *Sillabo* al lui Pius al IX-lea, părea să se mai fi domolit în ultima parte a secolului al XIX-lea. Pe de o parte, Leon al XIII-lea iniția, prin enciclica *Rerum novarum* (1891), acel curent al catolicismului social care, identificînd în socialism și în liberalism marile rele ale lumii contemporane, propunea o a treia cale pentru soluționarea problemelor sociale și în special a celei muncitorești: trebuia, în opinia sa, să se reglementeze viața societății în toate aspectele ei, chiar și cele economice, potrivit normelor morale, cărora numai biserica catolică, interpretă fidelă a revelației ca și a dreptului natural, le era depozitar autentic. Pe de altă parte, dezvoltarea în spațiul protestant al metodei istorico-critice în științele religioase – îndeosebi exegeza biblică și istoria ecleziastică – îi îndemna și pe cercetătorii catolici s-o aplice în studiile lor. Ei ajungeau astfel să sublinieze, la fel ca și colegii lor protestanți, istoricitatea formulărilor doctrinare, a structurilor și instituțiilor ecleziastice, a raporturilor bisericii cu societatea. Această din urmă atitudine, interpretată ca *modernism* care submina temeliile tradiției clasice, a fost cu duritate condamnată de papa Pius al X-lea în 1907 în enciclica *Pascendi*, care conține o definiție coerentă a fenomenului, văzut ca „sinteză a tuturor ereziilor”: moderniști sînt cei care, sub aparentul pretext al reînnoirii bisericii, adaptînd-o la cultura contemporană, în special în sectorul științelor religioase, promovează de fapt agnosticismul și imanentismul, distrugînd în felul acesta caracterul supranatural al credinței și al dogmei în diferitele sfere în care operează.

Modul acesta teologic de a pune problema pare însă incapabil de a da seamă de complexitatea fenomenului. În realitate, la răscrucea dintre cele două secole, în fața problemelor puse de revoluțiile burgheze și de procesele de industrializare și de modernizare, apar în cultura catolică două reacții diferite. Pe de o parte, este cea reformistă, diversă și articulată, impropriu unificată de adversarii săi sub eticheta de modernism, care se caracterizează prin căutarea unei căi de ieșire din optica intransigentă, care nu vedea posibil nici un compromis între tradiție și lumea modernă. Ea își propune, de fapt, să aducă biserica în pas cu vremurile, salvîndu-i patrimoniul esențial de credință, dar făcînd-o în același timp capabilă de a-l transmite contemporanilor într-o manieră adecvată limbajului și nevoilor lor. Acestei linii i se contrapune reacția antimodernistă: deoarece lumea modernă dovedește de-acum că este cu totul pradă diavolului și acoliților săi, trebuie săpată o prăpastie între ea și biserică. Prin urmare, pentru antimoderniști biserica nu numai că trebuie să fie autonomă și autosuficientă – în special prin întărirea autorității clerului și a ierarhiei sale interne –, dar orice tentativă de deschidere către lume se configurează ca o trădare îndreptată spre distrugerea catolicismului: de fapt, nu pot exista o cultură autentică și valori morale autentice în afara bisericii.

Modernismul a fost, în realitate, un fenomen european, care a atacat catolicismul, pe lângă cel din Italia, și din țări ca Franța și Anglia. În Franța, Alfred Loisy (1857-1940) ridică problema aplicării metodei istorico-critice în exegeza biblică și a autonomiei studiilor istorico-religioase față de autoritatea magisterului, în timp ce alți gânditori, ca Lucien Laberthonnière (1860-1932), se opun la dominanta, pe atunci, scolastică neo-tomistă în numele unei filozofii a acțiunii de inspirație personalistă, ridicând chestiunea fixității formulelor dogmatice în fața istoricității limbajului. În Italia, alături de un curent care reia problemele francezilor și în cadrul căruia se remarcă figura preotului Ernesto Buonaiuti (1881-1946), se situează grupări mai preocupate de a oferi bazele unei reînnoiri politice de tip democrat-creștine (Romolo Murri, 1870-1944) sau de a găsi căile reformei religioase (romancierul Antonio Fogazzaro în *Il Santo*, revista „Il Rinnovamento”). În Anglia, în sfârșit, iezuitul George Tyrrell (1861-1909) atacă chestiunea medievalismului care domnește în biserica catolică.

Între cele două războaie mondiale, o dată cu apariția pe scena europeană a diferitelor regimuri autoritare de dreapta și îndeosebi a fascismului în Italia, asistăm, într-un cadru totuși nu lipsit de contraste, la întâlnirea dintre biserica romană și autoritarismul de dreapta, care atinge culmea în Concordatul dintre biserica catolică și statul fascist din 1929. În alte țări însă, ca Franța, catolicismul se dovedește capabil de reînnoire: exemple sînt mișcarea biblică, favorabilă unei răspîndiri a lecturii din Scriptură și unei interpretări mai legate de canoanele critice; cea ecumenică, tinzînd la o apropiere între confesiunile creștine; cea liturgică, orientată spre acceptarea unei participări comunitare reale a fidelilor la cult; cea misionară, înclinată spre eliberarea răspîndirii credinței creștine de conexiunile tradiționale cu cultura Occidentului și cu politica lui colonială; în sfârșit, curentul acelei *nouvelle théologie* care, atrăgînd atenția asupra surselor patristice, reasază conceptul de tradiție într-o justă perspectivă istorică.

După cel de al doilea război mondial, acești fermenti sînt meniți să ajungă în Conciliul Vatican II (1962-1965), convocat de Ioan al XXIII-lea în 1959. Printr-un efort complex, nu lipsit de medieri și compromisuri cu o minoritate legată de integrism și de tradiționalism, Conciliul, pe lângă promovarea ecumenismului, a redefinit alte aspecte fundamentale ale doctrinei și ale practicii bisericii catolice. De fapt, pe planul ecleziologiei, el desemnează în colegiul episcopilor organul suprem de guvernare al bisericii universale; în afară de aceasta, definind biserica drept poporul lui Dumnezeu peregrinînd prin istoria Împărăției, el prezintă ierarhia ca slujind funcției sacerdotale profetice și regale care aparține tuturor fidelilor. La nivel teologic, proclamă că revelația se răspîndește prin intermediul Scripturii și al tradiției, care își are norma sa în cuvîntul lui Dumnezeu. În privința raporturilor cu lumea,

recunoaște libertatea religioasă ca un drept al persoanei umane, a cărui respectare este o datorie a statelor; afirmă pe lîngă aceasta că biserica, lăsînd credincioșilor libertatea opțiunilor politice, își propune nu urmărirea unor privilegii și avantaje, ci slujirea nevoilor decurgînd din aceasta; în sfîrșit, susține autonomia cercetării științifice și artistice.

Pentru protestantism, secolul XX a însemnat mai ales nașterea unui ecumenism, de-acum prezent în aproape toate bisericile, care a determinat un nou mod de a fi creștin. Termenul „ecumenism“ derivă din grecescul *oikou-méne* (subînțeles *ghe*, „pămînt“) indicînd lumea locuită. În antichitatea creștină a fost aplicat conciliilor care adunau episcopii din întreaga biserică, prin urmare definiți „ecumenici“: în sensul acesta, echivalează cu „catolic“, care în Occident a sfîrșit prin a-l înlocui. În Răsărit a continuat să fie utilizat pentru a-l desemna pe patriarhul Constantinopolului, care și astăzi poartă titlul, ceva mai mult decît onorific, de „patriarh ecumenic“.

În secolul nostru termenul a revenit glorios o dată cu nașterea unei mișcări ecumenice, care își propune să pregătească, să încurajeze și să înfăptuiască unitatea tuturor creștinilor, depășind obstacole confesionale de natură diversă prin dialog teologic, prin întâlniri frățești, prin punerea în slujba oamenilor și, acolo unde e posibil, prin mărturisirea comună a credinței. În mod convențional, nașterea lui e făcută să coincidă cu conferința misionară de la Edinburgh din 1910, adică într-o perioadă în care, pe valul proceselor coloniale care domină a doua jumătate a secolului al XIX-lea, bisericile protestante desfășoară și ele o intensă activitate de misiune în țările colonizate de puterile europene. Realitatea unor biserici aflate în concurență deschisă între ele în opera misionară a fost criticată, la un moment dat, ca scandaloasă și contraproductivă, întrucît săpa la temelia credibilității înseși a mesajului creștin, compromițîndu-i răspîndirea. Mișcarea ecumenică, așadar, s-a născut în ambient protestant dintr-o instanță misionară. Etapele principale ale istoriei sale sînt constituite dintr-o serie neîntreruptă de conferințe internaționale și interconfesionale în diferite orașe ale lumii: luîndu-le în calcul doar pe cele mai importante, din 1910 și pînă în 1990 au fost treizeci și trei.

Primele două mari adunări ecumenice mondiale au fost cele de la Stockholm (1925), organizată de mișcarea „Viață și Acțiune“ (care năzuia spre unitate prin acțiunea comună, pe baza principiului „dogma dezbină, slujba unește“) și cea de la Lausanne din 1927 a mișcării „Credință și Constituție“, care în schimb insista asupra necesității unui acord și asupra problemelor de credință și de ordonare. La 23 august 1948 a fost constituit la Amsterdam Consiliul mondial al bisericilor, care este cea mai importantă instituție ecumenică existentă astăzi. În prezent fac parte din el 311 biserici protestante și ortodoxe (pe actul constituirii sale erau 147). Biserica catolică nu face parte din el, dar se află într-un fel sau altul în raport cu Consiliul.

Alte evenimente merită însă să fie semnalate. Critica teologiei liberale operată de teologul Karl Barth, condamnată pentru faptul de a fi înfeudat creștinismul viziunii burgheze despre lume, a încurajat apariția socialismului religios, o mișcare care îndemna bisericile să se elibereze de supunerea lor față de capitalism și de mentalitatea lor burgheză și socialismul să se elibereze de mentalitatea sa antireligioasă. În anii treizeci-patruzeci, în urma venirii la putere a regimului hitlerist și a adeziunii la acesta a bisericii evanghelice, s-a constituit, ca reacție, o „biserică mărturisitoare“, care a căutat să salvgardeze integritatea credinței și a predicii evanghelice. În a doua jumătate a secolului, în sfârșit, largi sectoare ale protestantismului au participat la bătăliile pentru drepturile civile și politice ale unor minorități rasiale sau de alt gen, la mișcări de eliberare în diferite contexte, în sfârșit, la mișcarea pentru pace.

În concluzie, creștinii sînt în prezent organizați în trei mari „confesiuni“ sau profesii de credință: biserica catolică apostolică romană, biserica ortodoxă, bisericile apărute din Reformă sau ca o consecință a ei. Numărul total al creștinilor este astăzi de circa un miliard și jumătate: 27% dintre ei trăiesc în Europa, 25% în America Latină. Creștinismul e răspîndit în 223 de țări și e religia majoritară (peste 50% din populație) în 138 de țări.

4. *Diferitele confesiuni*

Catholicismul. Conceptul de „catolic“ a apărut pentru prima oară la un autor creștin din secolul al II-lea d.C., Ignatie, episcop de Antiohia (mort între 107 și 117), care îl folosește referindu-se la biserica întemeiată de Isus Cristos în ansamblul ei. În decursul secolelor, termenul este apoi utilizat pentru a indica „dreapta credință“ sau ortodoxia. De la Reforma protestantă încoace, conceptul a fost folosit în cheie confesională pentru a distinge dintre bisericile apărute din Reformă pe cele care se revendică de la biserica apostolică romană. Acestea din urmă recunosc în papă, în calitate de episcop al Romei, pe succesorul apostolului Petru (considerat întemeietorul bisericii catolice) și pe capul lor universal.

Catholicismul modern constituie astăzi cea mai mare biserică a creștinismului, răspîndită pretutindeni în urma colonizării europene și mișcărilor legate de evanghelizare și de cucerire misionară, în special în rîndul populațiilor indigene din lumile noi. Organizarea bisericii este de tip ierarhic. Unitatea de bază o constituie parohia (de obicei, cuprinzînd un sat sau o zonă dintr-un oraș); parohiile, la rîndul lor, sînt grupate în dioceze sub autoritatea unui episcop. Catedrala, considerată biserica principală a diocesei și sediu al episcopului, este de obicei guvernată de un „capitol“ de ca-

nonici (întotdeauna preoți) condus de un decan. În vârful ierarhiei se află papa.

Astăzi numărul catolicilor e de circa 884 milioane, adică 57% din totalul creștinilor. Majoritatea catolicilor trăiește în America Latină (41%), în timp ce în Europa trăiesc circa 28%. Țara cu cea mai puternică prezență catolică este Brazilia, cu peste 110 milioane de credincioși; urmează Statele Unite, cu alte 67 milioane, și Mexicul cu 66 milioane.

Alături de biserica latină – numită astfel deoarece, înainte de reforma liturgică dorită de Conciliul Vatican II care a introdus în liturghie (și deci în ansamblul celebrărilor de cult stabilite prin reguli scrise sau transmise prin tradiție) limbile vorbite, avea latina ca limbă liturgică –, numită și catolico-romană deoarece era supusă conducerii episcopului Romei, există bisericele răsăritene neortodoxe, caracterizate prin multiplicitatea liturghiilor și a limbilor care le diferențiază între ele. Ele sînt de asemenea definite „uniat-e“, pentru că se dovedesc în ultima instanță în comuniune cu Roma, diferențele rămînînd limitate la rituri, la limba liturgică și la unele aspecte ale vieții ecleziastice, de pildă permisiunea pentru preoți și diaconi de a se căsători.

Bisericilor orientale uniaste le aparțin, printre altele, patriarhatul coptilor catolici și biserica etiopienilor catolici. Alte biserici orientale sînt cele ale siriaco-catolicilor și maroniților. Urmează ritul armean, patriarhatul armenilor catolici, în timp ce ritul caldeean e urmat în patriarhatul caldeilor ca și de biserica malabarienilor. De ritul bizantin se leagă patriarhatul melkiților catolici, biserica bulgarilor uniți cu biserica de la Roma, cea a grecilor catolici, a ungurilor, a italo-albanezilor, a românilor catolici, a rușilor și a slavilor.

Cultul catolic recunoaște șapte sacramente, înțelese ca semne materiale pe care catolicii le consideră instituite de însuși Isus Cristos pentru a simboliza și a comunica daruri spirituale (ca pîina și vinul în împărtășanie, care comunică prezența lui Cristos). Pentru a fi valabil, un sacrament trebuie să posedze materia cuvenită (semnul material), forma cuvenită (formula de administrare), intenția cuvenită (să facă ceea ce dorește biserica). Acest lucru garantează transmiterea harului divin purtător al mîntuirii făcînd abstracție de caracterul personal al celui care îl administrează (preotul), chiar dacă rezultatele receptării depind de condiția spirituală a receptorului. Tradiția a sfîrșit prin a recunoaște șapte sacramente. Botezul este în general administrat bebelușilor. Confirmarea, prin care receptorul reafirmă făgăduințele făcute pentru el de naș în momentul botezului, transmite un har ulterior. Penitența anulează păcatele ulterioare spălării prin botez. Maslul este o pregătire pentru moarte. Căsătoria sfințește uniunea conjugală. Hirotonisirea sacră transmite harul prin diferitele confirmări ale serviciului divin; ca urmare a hirotonisirii, clericii se bucură de un statut special în rîndul botezaților, care face deosebire între condiția clerului de rînd și aceea a laicilor.

Cît despre împărtășanie, în mediul catolic ea coincide cu celebrarea liturghiei. Protestantismul a tins să păstreze ca sacrameinte autentice numai botezul și împărtășania, pe cînd anglicanismul modern tinde să admită calitatea sacramentală și a celorlalte.

ORDINE RELIGIOASE

Sînt definite ordine sau congregații acele comunități ai căror aparținători se angajează prin jurăminte solemne și simple, să nu se abată de la o viață evanghelic inspirată sau de la viața de claustrare după regulile monastice ale întemeietorilor. Diferitele ordine se subdivid în monastice, ale clericilor obișnuiți, ale cerșetorilor, ale clericilor obișnuiți și cavaleriești religioase. În ordinele monastice monahii se consacră schimniciei sau trăiesc în comunitate sub călăuzirea unui stareț (abate, stareț, arhimandrit). În catolicism sînt, de pildă, ordine monastice Benedictinii, Certozinii, Trappiștii și Cistercienii. Ordinele cerșetoare, apărute din mișcări medievale propovăduind sărăcia, erau obligate la început să subziste din pomeni și să trăiască în sărăcie absolută. Țin de acestea Franciscanii Minori, Franciscanii mînăstirești, Capucinii, Dominicanii, Carmeliții, Augustinienii. În sfîrșit, de clericii obișnuiți (clericii care fac parte dintr-o congregație religioasă), țin printre alții Teatinii, Barnabiții, Scolopii, Iezuiții.

În catolicism, alături de sfintele scripturi, izvor al revelației este și tradiția, care a elaborat, a transmis și a conservat doctrine considerate inspirate fie prin autoritatea papei, în mod direct iluminat de Sfîntul Spirit (enunțurile papale, *ex cathedra*, emise, adică, de la catedra apostolică în calitate de păstor suprem și de învățător al întregii biserici, se bucură de privilegiul infailibilității), fie prin intermediul conciliilor ecumenice, reuniuni oficiale ale tuturor episcopilor bisericii, considerați valabili și infailibili atunci cînd sînt convocați și confirmați de papa (biserica catolică recunoaște douăzeci și unu de concilii), fie, în sfîrșit, prin meditația teologică a marilor doctori ai vechii biserici, de limbă greacă și latină, așa-numiții Părinți ai bisericii (dar categoria cuprinde și personaje medievale ca Toma d'Aquino).

Biserica a cunoscut în permanență forme de reînnoire printr-o serie neîntreruptă de reforme, care și-au luat drept model comunitatea discipolilor din Ierusalim, inspirîndu-se din formele lor de viață sărace și comunitare. Acest ideal evanghelic stă la baza numeroaselor ordine religioase apărute, începînd cu monahismul antic, în sînul bisericii și care s-au înmulțit în special în urma contrareforme promovată de Conciliul din Trento (ORDINE RELIGIOASE*).

Ortodoxia. Biserici ortodoxe se definesc acele biserici care au acceptat deliberările primelor șapte concilii ecumenice și care se consideră, în consecință, de „dreaptă doctrină“. Începînd cu anul 1054, ele au întrerupt orice relație cu biserica romană a Occidentului. Definiția lor oficială este: Biserica din Răsărit care îi primește pe toți credincioșii de dreaptă credință. Numărul total al credincioșilor se ridică astăzi la circa 130 de milioane, adică la circa 18% din totalul creștinilor. Cam jumătate din ortodocși trăiește în fosta Uniune Sovietică.

Bisericile, fiecare în parte, se declară „autocefale“ (de la grecescul *autos*, „propriu“ și *kephalé*, „cap“) întrucît sînt supuse autorității unui șef național și au propria lor jurisdicție. Sînt ortodoxe vechile patriarhate din Alexandria (cu sediul actual la Cairo), din Antiohia (cu sediul la Damasc), din Ierusalim și din Constantinopol (sediul: Istanbul-Fanar). Patriarhul Constantinopolului are titlul de „patriarh ecumenic“ și se bucură de un fel de primat moral, fiind un *primus inter pares* (nu este deci un fel de papă oriental: ortodocșii neagă dreptul papei de a vorbi și de a acționa în numele bisericii universale fără un conciliu ecumenic și fără colegii săi de episcopat). Din cauza acestui caracter național, biserica ortodoxă, îndeosebi cea din fosta Uniune Sovietică (autocefală din 1589), s-a identificat în general cu guvernarile naționale. Și prin acest lucru istoria sa se deosebește de cea a catolicismului occidental, din moment ce biserica orientală deseori a tins să devină un instrument în mîna guvernelor naționale, spre deosebire de biserica apuseană care, așa cum o dovedește cazul papalității medievale, a tins uneori să domine statele.

În afară de cele patru vechi patriarhii ale Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, biserica ortodoxă cuprinde cinci patriarhii mai recente, ale Rusiei, Serbiei, României, Bulgariei, Georgiei, bisericile ortodoxe din Cipru, Grecia, fosta Cehoslovacia, din Polonia și din Albania, precum și diverse alte biserici emanate din acestea.

O trăsătură pronunțat conservatoare e și în prezent semnul distinctiv al ortodoxiei, cu deosebire în cult, care are un rol esențial în modelul de viață creștină propusă de ea. Aici de fapt predica nu are ponderea atribuită ei de protestantism și de biserica catolică de după reformă. Încrederii în comunicarea nemijlocită a textului biblic i se preferă un mesaj complex în care imaginile și cîntul sînt destinate să producă efectul unei vii sugestii hieratice. E acceptată folosirea limbilor curente în liturghie, dar există predilecția pentru cele vechi, ca, de pildă, slavona. Textele sînt în esență identice, dar tradițiile muzicale sînt destul de diferite. Viața religioasă a bisericii ortodoxe se concentrează asupra sacramentelor, înțelese ca taine în care actele lui Dumnezeu în istorie devin realități prezente prin puterea Duhului. Și ea recunoaște șapte sfinte taine principale: botezul, miruirea, spovedania, împărtă-

șania, căsătoria, maslul și hirotonia. Botezul se face prin triplă scufundare în numele Treimii. Miruirea e „pecetea duhului“ și este dată ungându-l pe copilul care așteaptă confirmarea cu mir sau ulei parfumat sfințit, în general o dată cu botezul. Căsătoria e sfințită prin rugăciuni și binecuvântări, prin încoronarea soțului și soției, care beau împreună un pahar de vin. Maslul (*euchelaion*) corespunde sacramentului catolic al ultimei uncțiuni și cuprinde șapte lecturi din evanghelii și șapte binecuvântări ale uleiului folosit pentru ungerea bolnavului. Împărtășania se celebrează după un rit complicat; pe durata celei mai mari părți din liturghie preotul, ca emisar al poporului în fața tronului lui Dumnezeu, rămîne în picioare la altar în fața iconostasului, o icoană sau o imagine sacră care reprezintă comuniunea sfinților, în timp ce altarul din spatele lui simbolizează legătura dintre cer și pămînt realizată de Sfîntul Duh care coboară pentru a transforma pîinea și vinul în trupul și sîngele lui Cristos. Redescoperirea bogăției tradiției liturgice orientale de către creștinii occidentali constituie unul din rezultatele mișcării ecumenice.

Din punctul de vedere teologic, arhaismul fundamental (printre altele cauza lui *RASKOL**) nu a împiedicat ca, mai cu seamă în Rusia, începînd din secolul al XVII-lea, să-și exercite influența lor scolastica catolică (asupra școlii teologice de la Kiev, prin prezența iezuită în Polonia) și teologia luterană. La un moment dat au avut o influență remarcabilă în Rusia anumite forme de iluminism religios, iar mai tîrziu filozofiile romantice germane. Schelling în special a influențat sofiologia, un curent de filozofie religioasă rusă manifestat în perioada cuprinzînd sfîrșitul secolului al XIX-lea și primele decenii ale secolului al XX-lea, promovată de gînditori ca Vladimir Soloviov și care insista asupra rolului Științei divine ca mediatore între Dumnezeu și creațiune, în cadrul căreia se situează încarnarea.

RASKOL

Termenul rusesc indică schisma care, la jumătatea secolului al XVII-lea, a dezbinat biserica ortodoxă rusă. Patriarhul Nikon (1605-1681, ales în 1652) dorind să opereze o revizuire a liturghiei greco-ortodoxe față de modelul greco-bizantin, o parte dintre credincioși s-a revoltat, neacceptînd reforma. A început astfel schisma „credincioșilor vechi“. Ei respingeau schimbarea unor ritualuri aparent minime, precum felul diferit de a face semnul crucii, cu trei degete în loc de două, și folosirea triplului aleluia. Excomunicați în 1667, au fost persecutați cu duritate (chiar Nikon însuși a căzut în dizgrație și a fost schimbat din funcție, dar reforma liturgică a fost menținută). O figură exemplară printre schismatici este preotul paroh Avvakum, ale cărui scrieri constituie documentul cel mai semnificativ al protestului și o sursă prețioasă de informație istorică.

Raskol-ul e văzut mai ales ca opoziție a Rusiei rurale și arhaice la încercările de modernizare și de europenizare urmărite de autoritățile civile și religioase rusești, care au culminat în „reforma” lui Petru cel Mare.

Biserica ortodoxă din Europa răsăriteană a rămas destul de vitală în ciuda greutăților și persecuțiilor, și, în urma recentelor transformări politice de după căderea regimurilor comuniste, îndeplinește un rol important în noua situație creată. În paralel, pare să se atenueze deschiderea ecumenică spre catolicism, ca rezultat al temerii ca nu cumva acesta să-i sustragă spațiile pastorale și misionare tradiționale.

Protestantismul. Protestantismul cuprinde în general formele de creștinism care au apărut începînd de la Reformă. Dacă se exclud anglicanii, protestantismul cuprinde astăzi în totalitatea sa circa 300 de milioane de credincioși, adică 18% din creștini. Cei mai mulți dintre protestanți trăiesc în America de Nord.

Luteranismul este cea mai mare dintre bisericile reformatate, numărînd peste 75 de milioane de membri. Bisericele luterane din Germania, din țările scandinave și din Statele Unite, chiar dacă se deosebesc între ele din punctul de vedere al politicii religioase, sînt legate prin organisme de tot felul, naționale și internaționale (printre acestea din urmă, cel mai important este *Lutheran World Federation* sau federația luterană mondială). Principala profesiune de credință rămîne Confesiunea de la Augsburg (1530). O îndelungată și complexă tradiție teologică, îndeosebi în epoca modernă, a dezvoltat acest nucleu în numeroase și variate sisteme doctrinare, dintre care trebuie amintit curentul teologic, definit ca protestantism liberal, care a dominat lumea protestantă în cursul secolului al XIX-lea și care e reprezentativ, prin contrastul față de gîndirea contemporană catolică, pentru marea deschidere a gîndirii protestante spre cultura modernă: din această relație fecundă s-a născut printre altele critica biblică modernă ca aplicare a metodei istorico-critice la studiul textelor sacre.

Din punctul de vedere al liturghiei, spre deosebire de bisericile reformatate, Martin Luther a operat într-un mod mai degrabă conservator, cu rezultatul că biserica luterană, deși are o liturghie profund diferită de cea catolică, rămîne, spre deosebire de alte biserici protestante, o biserică înzestrată cu propria liturghie tradițională.

Bisericile reformatate și presbiteriene cuprind circa 35 de milioane de membri. Ele se deosebesc de bisericile luterane și anglicane prin radicalitatea despărțirii lor de biserica catolică din punct de vedere doctrinar, instituțional, al pietății și al liturghiei. Teologia reformată a tins să sublinieze cu precădere principiul protestant al *singurei Scripturi*, privind în același timp cu

mare suspiciune tradiționalismul liturgic luteran și anglican, considerat a fi o concesie față de formele liturgice și devoționale catolice. Autoritatea atribuită Bibliei, pe de altă parte, a sfârșit prin a încuraja autoritatea interpreților ei, preoții parohi, creînd uneori forme teocratice de stat, în care puterea politică trebuia să fie aservită, atunci cînd nu era de-a dreptul gestionată, de unicii interpreți legitimați ai textului sacru, și anume preoții: cum biserica „este reformată în acord cu voința lui Dumnezeu“, tot așa și viețile indivizilor în cadrul bisericii (dar și în afara ei) trebuie să se conformeze cuvîntului Lui.

Ierarhia e compusă din preoți și din „vîrstnici“, după un model care se inspiră de la creștinismul de la începuturi și ignoră figura episcopului (care a fost menținută în bisericile luterane, dar ca simplu supervisor). Presbiterianismul este biserică națională în Scoția și e puternic reprezentat și în Irlanda de Nord: emigranții din aceste două țări l-au exportat în Statele Unite, unde în prezent constituie una dintre principalele grupări de biserici creștine. În interiorul său au loc numeroase controverse, în general asupra unor chestiuni caracteristice calvinismului ca predestinarea, disciplina morală și raporturile dintre biserică și stat.

Anglicanismul, cu cei circa 63 de milioane de fideli, este prezent în toate continentele, chiar dacă e religie de stat numai în Anglia: în realitate, arhiepiscopul de Canterbury este cel care îl încoronează pe rege și în mod formal statul este cel care îi numește pe episcopi, chiar dacă nu el îi alege. Despărțirea bisericii engleze de Roma în epoca lui Henric al VIII-lea (1509-1547) a fost legalizată de Parlamentul englez în 1534 prin așa-numitul Act de supremație, care îl recunoștea pe rege drept șef suprem al bisericii anglicane. Anglicanismul s-a dezvoltat mai tîrziu ca o combinație de elemente luterane, calviniste și catolice. Începînd cu secolul al XIX-lea s-au conturat în interiorul său trei curenți principale: 1) *Low Church* sau biserica inferioară, care pune pe primul plan activitatea socială și care, în ceea ce privește problemele doctrinare, e apropiată de pozițiile teologiei protestante; 2) *High Church* sau biserica superioară, curent conservator, care subliniază elementele rituale și ierarhice și e cea mai apropiată de biserica catolică; 3) *Broad Church* sau biserica largă, care reprezintă curentul liberal și deci mai deschis la confruntarea cu cultura modernă și cu problemele ei.

Comuniunea anglicană (nume creat în 1885) este astăzi o familie de douăzeci și nouă de biserici autonome, deseori numite „provincii“. Fiecare biserică sau provincie se autoguvernează, dar toate se află în comuniune cu sediul de la Canterbury precum și unele cu altele. Arhiepiscopul de Canterbury reprezintă întregul anglicanism, asupra căruia însă nu are puteri decizionale, deși se bucură de un primat de onoare (*primus inter pares*) și exercită o certă conducere spirituală. El este, îndeosebi, cel care convoacă

începînd din 1867 conferințele de la Lambeth (palatul Lambeth este reședința sa din Londra), care au loc din zece în zece ani și la care participă toți episcopii anglicani din lume (care erau în număr de 76 în 1867, în timp ce la conferința din 1968 aveau să participe 462; astăzi sînt peste 600). Aceste conferințe abordează chestiuni teologice, liturgice, etice și disciplinare de interes comun. Ele nu sînt însă adunări legislative sau executive: puterea lor e doar consultativă, chiar dacă autoritatea morală a hotărîrilor lor poate fi remarcabilă; dar, în interiorul comunității anglicane, autonomia guvernării fiecărei biserici în parte este deplină. În 1968 a fost creat un consiliu consultativ anglican alcătuit dintr-un episcop, un preot și un laic pentru fiecare provincie. Consiliul se reunește mai des, dar și el e lipsit de puteri decizionale.

Pe plan doctrinar comuniunea anglicană se recunoaște astăzi îndeosebi în cele patru principii formulate în 1888 și cunoscute drept „cadrilaterul de la Lambeth“. Ele sînt: sfînta scriptură ca document al revelației lui Dumnezeu către oameni, ca mărturie care conține tot ce este necesar și suficient de știut pentru a fi mîntuit prin har cu ajutorul credinței și ca regulă supremă și ultimă instanță a credinței; crezul niceeano-constantinopolitan ca formulare adecvată și suficientă a credinței creștine și crezul apostolic ca simbol baptismal; cele două sacramente al botezului și al cinei Domnului; episcopatul. Toate bisericile anglicane sînt membre ale Consiliului mondial al bisericilor.

În albia protestantismului de obicei sînt cuprinse, în sfîrșit, atît așa-numitele biserici libere, cum ar fi congregaționaliștii, metodiștii și baptiștii, care refuză să adere la bisericile reformate, cît și biserici și mișcări (care uneori cuprind, ca Martorii lui Iehova, chiar și milioane de membri) apărute din secolul al XVIII-lea (cum sînt quakerii), care în sine nu se inspiră direct din Reformă.

Termenul de *congregationalism* desemnează bisericile guvernate de fundații alese de comunități și în care fiecare biserică locală e independentă. Congregaționalismul i-a influențat puternic pe întemeietorii coloniilor din Noua Anglie (îndeosebi „Părinții pelerini“), și Statele Unite constituie și în prezent unul dintre principalele centre. Din 1972 congregaționaliștii englezi formează *United Reformed Church*.

Metodismul este o mișcare tipică de deșteptare religioasă derivată dintr-o „sfîntă asociație“ constituită la Oxford în 1729 la inițiativa mai ales a fraților John (1703-1791) și Charles Wesley (1707-1788) și a lui Georges Whitefield (1714-1770). John Wesley a predicat iertarea prin credință și prin desăvîrșirea creștină. Organizarea bisericii se aseamănă cu cea presbiteriană. Elementul central al cultului este cîntarea de imnuri. Cu peste 26 de milioane de adepți, este astăzi una dintre bisericile libere cele mai importante din Statele Unite.

Baptiștii (de la grecescul *baptistés*, „botezător“), cu circa 35 de milioane de fideli, constituie o biserică liberă, apărută în Anglia în 1640, care susține botezul adulților prin cufundare în apă.

Quakerii (de la *quakers*, „tremurătorii“, ca efect al fervorii lor religioase și al experiențelor lor mistice) la început se numeau *Society of friends* (societatea prietenilor), fondată de George Fox (1624-1691). Pentru a scăpa de represiunea engleză, ei au emigrat în Noua Anglie, unde au întemeiat, sub conducerea lui William Penn (1644-1718), statul care de la el și-a luat numele, Pennsylvania. Quakerii refuză manifestările inferioare ca sacramentele, în favoarea „luminii lăuntrice“ pe care Isus Cristos o transmite sufletului. Cultul se desfășoară în mare parte în tăcere. Foarte puternic a fost angajamentul social. Crezul lor poartă pecetea unei largi toleranțe și a libertății absolute. În prezent sînt circa 500 000 de membri.

Martorii lui Iehova aparțin unei comunități întemeiate la Pittsburg (SUA) în 1878 de Charles Taze Russell (1852-1916) și își trag numele de la o expresie a profetului Isaia (43, 109). Ei interpretează Biblia ad litteram (FUNDAMENTALISM*), resping Sfînta Treime, îl înțeleg pe Isus Cristos ca pe un om pur și simplu. Pentru ei sfîrșitul lumii este iminent; după bătălia finală cu forțele răului, ei vor domni împreună cu Cristos. Celelalte biserici, îndeosebi cea catolică, sînt respinse întrucît sînt conduse de Satana. Refuzul de a presta serviciul militar și în general ostilitatea față de instituțiile pămîntene au dus la repetate conflicte cu guvernele. Ei trăiesc simplu, refuză substanțele stimulante și transfuziile de sînge. Sînt propagandiști activi ai credinței lor și publică revista *Watch Tower* („Turnul de Pază“).

FUNDAMENTALISM

Termenul desemnează un anumit curent teologic dezvoltat la sfîrșitul secolului al XIX-lea în cadrul protestantismului pentru a respinge încercările de deschidere față de cultura modernă, în special față de posibilitatea de a aplica metoda istorico-critică la interpretarea Bibliei. Teologii conservatori erau într-adevăr îngrijorați că în felul acesta s-ar putea atenta la integritatea adevărului divin depozitat în Cartea sacră, adevăr care era pus în discuție de ipotezele științifice contemporane ca tezele lui Ch. Darwin asupra originii omului. Într-o conferință din 1889 ei au elaborat un fel de manifest al fundamentalismului, care își păstrează și astăzi întreaga valabilitate. Acolo erau stabilite cinci puncte considerate obligații indiscutabile ale unei teologii biblice ce respectă cuvîntul lui Dumnezeu: 1) infailibilitatea textului biblic și deci presupusa lui inspirație divină (de pildă, „adevărul“, pentru credincios, al povestirii privitoare la crearea universului și a omului și deci ignorarea voită a dovezilor aduse de descoperirile științifice); 2) divinitatea lui Cristos; 3) nașterea lui Cristos de către o fecioară; 4) mîntuirea universală; 5) învierea lui Cristos.

Născut pe teren protestant, fundamentalismul a devenit într-o perioadă mai recentă o expresie care s-a extins la fenomene asemănătoare prezente în alte contexte religioase, catolice, ebraice, islamice. Caracteristicile generale ale acestui fundamentalism sînt: 1) convingerea că există o Carte sacră în care se pot regăsi fundamentele adevărului pe care vrea să-l impună fie pe planul raporturilor verticale între om și divinitate fie pe planul raporturilor orizontale între oamenii care trăiesc în societate; 2) încercarea, care e o consecință a acestei convingeri, de a adapta într-un mod mai mult sau mai puțin creativ normele și valorile cuprinse în Cartea sacră la rînduierile pămîntene și la formele de acțiune socială și politică.

Grupărilor apropiate de protestantismul european le aparțin *valdezii*. Mișcare laică și deci alcătuită din persoane nehirotonisite, ea a fost întemeiată în 1176 de un negustor din Lyon, Pietro Valdo (mort pe la 1217). Valdezii se recunosc într-un ideal riguros de sărăcie evanghelică. Raportarea lor la biserica catolică a dus la excomunicarea valdezilor de către papa Lucius al II-lea în sinodul de la Verona (1184) și la persecuții din partea tribunalului Inchiziției. Doar un număr mic dintre valdezi a supraviețuit acestor persecuții, care s-au prelungit peste secole; ei trăiesc îndeosebi în unele văi din Piemont. Astăzi biserica evanghelică valdeză numără circa 46 000 de aderenți.

Luete separat și în ansamblul lor, aceste biserici, grupări și mișcări, deseori caracterizate printr-o liturghie liberă și prin tendințe fundamentaliste în teologie, constituie o reprobare evidentă a tendinței creștinismului, încă de la origini, de a genera erezii, schisme, mișcări diferite. Pe lîngă faptul de a ilustra vitalitatea istorică a religiei creștine, aceste biserici sînt și o dovadă evidentă despre cît de dificilă e uneori stabilirea unei definiții clare și unanim acceptate a ceea ce este și a ceea ce nu este creștin.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

- FILORAMO G.—MENOZZI D. (ed.), 1997, *Storia del cristianesimo*, 4 vol., Roma-Bari.
- FLICHE A.—MARTIN V., 1958³, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris.
- JEDIN H., 1962–1979, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 10 vol., Freiburg.
- MARTINA G., 1993–1995, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 3 vol., Brescia (ediția întâi, 1970).
- MAYEUR J.M.—PIETRI CH.—VAUCHEZ A.—VENARD M. (ed.), 1990 sq., *Histoire du christianisme*, Paris.
- ROGIER L.J.—AUBERT R.—KNOWLES M.D., 1963–1973, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, 5 vol., Paris.

CATOLICISM

- CHITTOLINI G.–MICCOLI G. (ed.), 1986, „La Chiesa e il potere politico“ (*Storia d'Italia, Annali*, vol. IX), Torino.
- DELUMEAU J. (ed.), 1979, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris.
- De ROSA G.–GREGORY T.–VAUCHEZ A. (ed.), 1993–1995, *Storia dell'Italia religiosa*, 3 vol., Roma-Bari.
- PENCO G., 1978, *Storia della Chiesa in Italia*, II: *Dal concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano.
- PENCO G., 1986–1988, *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, I: 1919–1945; II: 1945–1965, Milano.
- ROSA M. (ed.), 1992, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari.
- ROSA M. (ed.), 1992, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari.

BISERICI ORIENTALE

- ***, 1964, *L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Atti del convegno internazionale, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- ***, 1993, *Christianismes orientaux. Introductions à l'étude des langues et des littératures*, Paris.
- BAT YE 'OR, 1991, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude, VII^e-XX^e siècle*, Paris.
- GRAGG K., 1992, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, London.
- FEDALTO G., 1984, *Le chiese d'oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano.
- KAWERAU P., 1972, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart.
- MÜLLER C.D.G., 1981, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen.
- ROBERSON R.C., 1986, *The Eastern Christian Churches*, Roma.

ORTODOXIE

- ALZATI C., 1995, *Le chiesa ortodossa*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 561–614.
- CLÉMENT O., 1965, *L'Eglise orthodoxe* Paris [trad. rom., Teora, 2000].
- ELLIS J., 1986, *The Russian Orthodox Church*, Beckenham (GB)- Surry Hills (Aus.)
- EVDOKIMOV P., 1980, *L'Orthodoxie*, Paris.
- FEDALTO G., 1984–1993, *Le Chiese d'Oriente*, 2 vol., Milano.

PROTESTANTISM

- BARTH K., 1946, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zürich.
- BAUBÉROT J., 1993, *Histoire des protestants*, Paris.
- COMPI E., 1991, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, I: *Cinquecento e Seicento*, Torino.
- CAMPI E.–RUBBOLI M., 1997, *Il Settecento*, Torino.
- CAPONETTO S., 1992, *La riforma protestante nell'Italia del cinquecento*, Torino.
- FERRARIO F., 1995, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 495–560.

LÉONARD E.G., 1961, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris.

LORTZ J., 1939–1940, *Die Reformation in Deutschland*, 3 vol., Freiburg.

McGRATH A., 1988, *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford.

OBERMAN H.A., 1986, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen.

OSCOLATI R., 1990, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari.

WILLAIME J.P., 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève.

Islamul

1. Introducere

Islamul, termen care în arabă înseamnă „supunere (față de Dumnezeu)“ și din care derivă și numele „musulmani“, este, în același timp, o tradiție religioasă, o civilizație și, după cum spun musulmanii, „un sistem de viață complet“. El proclamă o credință religioasă și prescrie niște ritualuri precise, dar stabilește și o anumită rânduială a societății, ocupându-se de viața de familie, de legislație civilă și penală, de afaceri, de reguli de etichetă, de alimentație, de îmbrăcăminte și pînă și de igiena personală. Pentru islamul tradițional nu are sens distincția occidentală între viața religioasă și viața seculară. Din punctul de vedere musulman, într-adevăr, puține sînt aspectele existenței individuale și sociale care să nu fie considerate expresii ale islamului, privit ca o civilizație completă și complexă în care persoanele, societățile și guvernările ar trebui să reflecte voința lui Dumnezeu.

2. Izvoare

Sursele originare pentru studierea islamului sînt numeroase și de proveniență diferită. În mod convențional, ele se împart în două categorii: lucrările în limba arabă clasică și lucrările în limbi moderne (araba modernă, persană, turcă, urdu, swahili etc.). Dintre numeroasele opere în araba clasică, sursa principală e considerată a fi CORANUL*. Urmează apoi *hadith** („tradiție“, „povestire“), culegerile în mai multe volume de povestiri legate de cuvintele și faptele profetului Mahomed (Muhammad). Ele constituie un ghid oficial pentru toate aspectele vieții cotidiene a musulmanilor, pentru care Profetul reprezintă modelul desăvîrșit. Șase culegeri canonice au fost compilate în secolul al IX-lea d.C.; altele, ca *Musnad*, compilată de Ahmad ibn Hanbal, se bucură de o largă stimă. Printre cele mai apreciate sînt cele două culegeri numite *al-Sahih* („Incontestabilele [hadith]“), compilate de al-Bukhari (m. 870) și Muslim (m. 875). Punctul de vedere musulman tradițional este

că cel puțin hadith-ele compilate de al-Bukhari și Muslim sînt relatări valabile atribuibile contemporanilor lui Mahomed și că viața și doctrina ortodoxă islamică ar trebui să fie bazate pe Coran și pe aceste hadith. Critica modernă e divizată în problema autenticității acestor relatări. Este neîndoielnic că ele sînt considerate surse primare ale ortodoxiei de astăzi și ale islamului din primele trei secole; discuțiile privesc mai curînd măsura în care aceste relatări reprezintă islamul din secolul al III-lea mai degrabă decît pe cel din secolul I al erei islamice. Unii islamici moderniști au respins cu totul hadith-ele întrucît reprezintă un stadiu al istoriei islamice ulterior epocii lui Mahomed.

În afară de Coran și de hadith-e, sursele fundamentale pentru studierea islamului includ biografia lui Mahomed și a altor lideri musulmani, lucrări istorice despre dezvoltarea islamului în diferite părți ale lumii, scrieri juridice și teologice, comentarii ale Coranului (care reflectă adesea stadii succesive ale dezvoltării gîndirii și practicii islamice), poezii și alte opere literare, o amplă gamă de manuale despre devoțiune și despre pelerinaj, lucrări mistice și filozofice și scrieri de origine sectară.

3. *Profil istoric*

Islamul e datat începînd cu ultimii zece ani ai vieții profetului Mahomed (m. 632). Născut pe la 570, Mahomed a rămas orfan de copil și a fost crescut de bunicul și mai tîrziu de un unchi, Abu Talib. Pe la douăzeci și cinci de ani, a ajuns la siguranța materială căsătorindu-se cu Hadija, o văduvă bogată. Ulterior, pe la patruzeci de ani, a început să aibă viziuni și să primească revelații pe care le-a făcut publice pe străzile din Mecca, orașul său de baștină și centru comercial și de pelerinaj religios din Arabia occidentală. Temîndu-se de repercusiunile economice ale învățaturii monoteiste a lui Mahomed îndreptată împotriva divinităților onorate de pelerini la Ka'ba, sanctuarul central din Mecca, mai marii cetății l-au persecutat pe el și pe adepții săi, boicotîndu-i din punct de vedere economic clanul. Acest boicot a creat o opoziție în interiorul clanului însuși și, la moartea lui Abu Talib, către 620, Mahomed a pierdut protecția familiei și a trebuit să-și caute refugiu în altă parte. În cele din urmă a ajuns la un acord cu autoritățile din Yatrib, o așezare de agricultori la circa 445 km nord de Mecca și în 622, împreună cu adepții săi, a realizat *higra* (hegira, „migrația“) în acest nou sediu, care avea să fie numit Medina (de la *madinat al-nabi*, „cetatea Profetului“). Aici, în scurta perioadă de zece ani, conducătorul religios al unui mic grup de emigranți devine șeful politic al întregii Arabii centrale și occidentale. O cotitură decisivă a constituit-o victoria militară repurta-

tă la Badr în 624 asupra unei armate mai numeroase de la Mecca, urmată mai târziu de o victorie diplomatică în 628 și de predarea pașnică a cetății Mecca în fața lui Mahomed în 630.

CORANUL

Coranul (de la arabul *al-qur'an*, „recitare“, „citire cu voce tare“) constituie textul sacru al musulmanilor. El conține revelația făcută de Dumnezeu lui Mahomed prin mijlocirea spiritului sau a îngerului, care în sura II, 97 este identificat cu Gabriel. Mahomed este deci mediatorul și vestitorul revelației lui Dumnezeu către oameni. Fiecare cuvânt din Coran este un cuvânt al lui Dumnezeu, fapt pentru care în islam se acordă maximă atenție în transmiterea lui. Deja Mahomed a pus să se scrie o parte din el cu ajutorul lui Zaid ben Thabit, fiul său adoptiv. După moartea lui Mahomed, primul calif Abu-Bakr (632-634) a cules textele existente și părțile transmise prin memorie. Pentru a evita contrastele între diferite versiuni, al treilea calif Utman (644-656) a poruncit să se pregătească de către un comitet redacțional o ediție oficială a Coranului valabilă încă și astăzi și le-a distrus în același timp pe toate celelalte. În felul acesta formarea canonului islamic era încheiată.

Coranul e subîmpărțit în 114 sure, care, începînd cu a doua, se succed în ordine de lungime descrescătoare. Fiecare sură poartă un nume, care trimite la tema centrală sau e desemnat de un cuvânt frecvent folosit în corpul său. Aceste „titluri“ nu fac parte din textul revelat, ci sînt adăugate ulterior. Coranul începe cu sura de „deschidere“, care este unica redactată sub formă de rugăciune. Atunci cînd se recită, se adaugă cuvîntul „amin“, lucru care nu se face la alte sure. Cu excepția celei de a noua, toate celelalte sure încep cu formula introductivă: „În numele lui Dumnezeu cel iertător și milostiv“. După subiectul lor, comentatorii musulmani l-au subîmpărțit în diferite categorii: legi și precepte, în general detaliate în surele datate din perioada medineză (622-630), cînd profetul trebuia să reglementeze viața comunității pe baza normelor divine; povestiri și relatări, care în cea mai mare parte narează întîmplări prin care au trecut trimișii lui Dumnezeu care l-au precedat pe Mahomed, refuzul de care s-au lovit aceștia din partea popoarelor lor și sprijinul divin ce li s-a acordat; în sfîrșit, exortații și rugăciuni.

Pentru musulmani Coranul este o reproducere parțială a Coranului original, păstrat în ceruri, care e veșnic și increat și care nu poate fi asemuit nici unei scrieri omenești. El este exprimat în limba arabă, și potrivit doctrinei ortodoxe nu poate fi tradus într-o altă limbă, pentru a se evita orice modificare a conținutului rezultată în urma traducerii. De asemenea, nu se admite studierea lui istorico-critică.

După moartea Profetului, conducerea spirituală și politică a majorității musulmanilor a fost asumată de un șir neîntrerupt de califi, adică de „reprezentanți“ ai lui Mahomed, care au guvernat islamul în locul lui sub toate

aspectele, mai puțin acela de profet. În răstimpul unui deceniu de la moartea lui Mahomed, arabii, sub conducerea celui de al doilea calif, Omar (m. 644), au preluat controlul asupra Egiptului, Palestinei, Siriei, Mesopotamiei și asupra centrului vechiului Iran. În timpul domniei celui de al treilea calif, Utman (m. 656), imperiul arab se extinde spre apus pînă la Tripoli, spre miazănoapte pînă la munții Taurus și Caucaz și spre răsărit pînă în Pakistanul și Afganistanul de astăzi. După moartea celui de al patrulea calif, Ali (m. 661), văr și ginere al lui Mahomed, comunitatea musulmană s-a divizat, cu o majoritate (numită mai tîrziu sunită) care a urmat dinastia Omeiazilor (661-750) și apoi pe cea Abbasizilor (750-1258). În 711 arabii au pătruns în Spania prin nordul Africii și au intrat de asemenea în subcontinentul indian, traversînd fluviul Indus. Maxima expansiune în Europa e marcată prin înfrîngerea lor din 732 de către Carol Martel: arabii au fost constrînși să se retragă din Franța, dar au rămas în Spania încă șapte secole și jumătate. În orient imperiul omeiad s-a extins pînă la lacul Aral, după ce reușise să includă aproape în totalitate actualele teritorii ale Pakistanului și Afganistanului. În timpul califatului Abbasizilor, care își aveau capitala la Bagdad, extinderea teritoriilor islamice în occident a rămas cea din perioada precedentă, în timp ce în orient musulmanii au preluat controlul asupra nordului Indiei și asupra zonei din jurul Golfului Bengal. Foarte curînd, acest imens teritoriu, care se întindea de la Pirinei pînă în Bangladesh-ul de astăzi, s-a divizat într-un număr oarecare de teritorii independente, guvernate timp de secole de urmași ai dinastiilor islamice, în timp ce dominația Abbasizilor s-a redus în cele din urmă la ceea ce este astăzi Irakul.

În Spania musulmană, Omeiazii spanioli au rămas la putere din 753 pînă în 1031, timp în care numeroase dinastii islamice, inclusiv cea a Almoravizilor și cea a Almohazilor din Nordul Africii, au guvernat o Spanie musulmană foarte curînd aflată în descreștere în perioada reconchistei creștine, care a culminat prin căderea Granadei în 1492, atunci cînd mulți musulmani (la fel ca și evreii) au fost constrînși să părăsească definitiv Spania.

Turcii otomani, ai căror șefi (numiți sultani) și-au atribuit titlul de califi, au invadat în secolul al XV-lea Europa răsăriteană trecînd prin Anatolia și cucerind rapid cea mai mare parte din Balcani. În următoarele două secole, imperiul lor a înconjurat treptat Marea Neagră și s-a extins, spre nord-vest, pînă aproape de Viena și spre nord-est, pînă aproape de Kiev, în timp ce spre sud a ajuns să obțină controlul asupra Egiptului, nordului Africii și ariei Semilunii fertile. În cursul secolului al XIX-lea, otomanii au pierdut cea mai mare parte din domeniile lor din Europa și din nordul Africii. Spre răsărit, musulmanii moguli (mongoli) stăpîneau practic, de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, întregul subcontinent indian, pe lîngă teritoriile de astăzi ale Pakistanului, Afganistanului, Kashmirului și Bangladeshu-lui. În cursul se-

coleur al XVIII-lea și al XIX-lea însă, au pierdut treptat controlul asupra teritoriilor mai îndepărtate și, în cele din urmă, și asupra nordului Indiei. Ultimul împărat mogul a fost detronat de britanici în 1858. Astfel, arabii au fost alungați din Europa occidentală, turcii din aproape întreaga Europă răsăriteană și mogulii din India.

Trebuie să se aibă în vedere că rapidei expansiuni politice și militare a imperiilor guvernate de arabi și de alți musulmani nu i-a corespuns o la fel de rapidă răspîndire a religiei islamice. Religiile în care guvernării și majoritatea populației au devenit musulmane au fost numite *Dar-al-islam*, „casa islamului”. În cele din urmă, majoritatea covârșitoare a populațiilor din nordul Africii, din aria Semilunii fertile și din Anatolia, care profesa diferite forme de creștinism, s-a convertit la islam, la fel ca bună parte dintre zoroastrienii din Iran, spre deosebire de evrei, dintre care foarte puțini au aderat la noua credință. Din epoca Abbasizilor, islamul a continuat să se răspîndească spre răsărit (în general prin mijloace pașnice de tip misionar) pînă în regiunea Chinei și a Asiei de sud-est, cu deosebire în Malaezia și în Indonezia, unde astăzi o mare parte a populației e musulmană, precum și într-o fișie largă din Africa de nord sub-sahariană, unde islamul continuă să facă noi prozeliti, ajutat și de faptul că, într-o epocă post-colonială, nu a fost identificat cu puterile coloniale.

Astăzi musulmanii sînt prezenți în toate rasele și culturile, dar marea majoritate trăiește într-o fișie de pe glob aproape neîntreruptă care merge de la țărmul atlantic al părții de nord-vest a Africii pînă în Indonezia. Cea mai numeroasă comunitate de musulmani este cea din sub-continentul indian (prezentă mai ales în Pakistan, în India și în Bangladesh) care se ridică la circa 225 de milioane de aderenți. Peste 135 de milioane trăiesc în Asia de sud-est și în Indonezia, circa 120 în țările arabe din Orientul Apropiat și din nordul Africii, și aproximativ 90 în țările nonarabe din Orientul Mijlociu (Turcia, Iran și Afganistan). În alte zone se etimează că circa 95 de milioane de musulmani trăiesc în Africa sub-sahariană, 70 în fosta Uniune Sovietică și în China și circa 7 milioane în Europa. Musulmanii șiiți se cifrează la circa o zecime din întreaga populație musulmană din lume, care se cifrează la peste 700 de milioane (adică o șesime din populația globului).

4. Teologia islamică

În diversele lor ramuri, studiile arabe au apărut pornind de la Coran, care s-a dovedit a fi motorul și pivotul în jurul căruia s-au rotit: fie cele direct legate de comentarea textului sacru, de clarificarea unor versete luate în parte, de explicarea semnificației lor; fie cele legate de deducerea din acestea a normelor de viață și de comportament al comunității; fie cele care au apro-

fundat studiul diferitelor aspecte lingvistice și semantice, pentru a ajunge în sfîrșit la studiile de astronomie, matematică, fizică și așa mai departe, care în Coran își aveau punctul lor de referință, de care nu se poate face abstracție, pe lîngă cel de plecare.

Geneza și evoluția științelor islamice precum exegeza, culegerea tradițiilor, dreptul, în sfîrșit teologia, avansează deci în același ritm cu dezvoltarea studiilor lingvistice și literare. În general, ele au fost influențate de asemenea de diferitele medii în care islamul se răspîndea cu o rapiditate surprinzătoare. Impresionanta expansiune politică a imperiului musulman a fost dublată de o nu mai puțin rapidă și semnificativă dezvoltare a gîndirii în general și a celei religioase în special, care, în afară de Coran, s-a inspirat și din acele elemente ale culturii arabe preislamice cu care în chip înțelept învățătura lui Mahomed păstrase legături de continuitate.

Alături de studiul Coranului în diversele sale ramuri se dezvolta treptat și culegerea tradițiilor datînd din perioada Profetului și legate de el. În paralel, funcțiile celor ce se ocupau de religie se diversificau și se specializau: credincioșilor dornici să cunoască mai bine viața lui Mahomed și evenimentele care însoțiseră revelația le urmau experții în probleme juridice care, prin imitarea lui și pe baza normelor stabilite de Dumnezeu în Coran, puneau bazele dreptului musulman, și în sfîrșit teologii, care urmăreau să confere unitate și coerență crezului islamic expus în textul sacru în formă implicită și nesistematică.

Că în această succesiune legea precedă teologia nu e deloc întîmplător: este vorba, de fapt, de o caracteristică esențială a gîndirii religioase musulmane, care, supunîndu-se principiului transcendenței absolute a lui Dumnezeu și conform concepției despre religie ca adeziune la voința sa, a acordat întotdeauna prioritate aspectului juridic și comportamental asupra celui dogmatic și speculativ, prin aceasta fiind în concordanță cu îndemnul Coranului însuși de a accepta din credință revelația divină, mai degrabă decît să te adîncești în speculații periculoase (cf. de pildă III, 7).

Natura deosebită a teologiei islamice e dezvăluită chiar de numele ei: *kalam*, „discurs“, care se referă atît la acel „discurs“ deosebit care este Cuvîntul divin cît și la scopul principal al teologiei islamice, care e mai degrabă apologetic decît speculativ. *Kalam*, de fapt, spre deosebire de teologia creștină care se vrea o meditație rațională asupra misterului credinței, nu aspiră să aprofundeze prin inteligență dogma musulmană, ci s-o apere de adversarii ei. Un mare teolog, al-Ghazzali, îi compară pe teologi cu gărzi-le înarmate care îi escortează pe pelerini către Mecca cu scopul de a-i apăra.

Așa cum s-a întîmplat și în cazul primei teologii creștine, care a apărut și s-a afirmat în urma întîlnirii cu filozofia greacă și cu tehnicile ei raționale de investigare, și în cazul islamului o adevărată meditație teologică a apă-

rut și s-a impus o dată cu mutarea centrului imperiului în afara Arabiei, petrecută sub Omeiazi, care și-au stabilit capitala la Damasc. Apariția unei teologii ca disciplină distinctă înăuntrul științelor islamice a avut însă loc efectiv doar o dată cu venirea la putere a Abbasizilor: în perioada califatului lor, într-adevăr, diverși factori convergenți au contribuit la formarea unui climat cultural favorabil dezvoltării speculației în toate domeniile. Pe de o parte, școlile de gramatică din Basra și din Kufa, cu studiile lor lingvistice, au contribuit la asimilarea unor categorii și a unor termeni tehnici indispensabili pentru evoluția elaborărilor și disputelor doctrinare, pe de altă, contactul direct cu gândirea greacă, și îndeosebi cu cea aristotelică, puneau la dispoziție noi instrumente de investigație rațională. Prima școală teologică musulmană în adevăratul sens al cuvântului, aceea a *mu'taziliti*-lor, s-a constituit deci chiar în această perioadă de puternic ferment intelectual, până să fie adoptată între anii 833 și 848 ca doctrină oficială de către califul al-Ma'mun. În ansamblu ei pot fi considerați musulmani sinceri care s-au străduit să apere și să sistematizeze principiile credinței lor în baza cerințelor epocii în care trăiau.

Pozițiile lor se pot rezuma în cinci teze, dintre care prima este apărarea radicală a principiului comun al absolutei unități și unicități ale lui Dumnezeu. Într-adevăr, ei refuzau să facă distincția între atributele și esența lui Dumnezeu în scopul de a-i răpi Creatorului orice multiplicitate și orice asemănare cu creaturile. Principala consecință a unui asemenea principiu, care avea să le înstrăineze multe simpatii, a fost refuzul de a considera Coranul increat și etern.

Următoarea teză privește raportul între Dumnezeu și om și tratează, prin urmare, tema justiției. Pentru ca judecata divină să fie într-adevăr dreaptă, era necesar ca omul să fie considerat liber și deci responsabil de propriile sale fapte. Aceasta nu însemna să fie pus pe același plan cu Dumnezeu, chiar dacă în mod inevitabil afirmarea libertății omului sfârșea prin a limita puterea divină absolută; pe de altă parte, credeau că, în felul acesta, l-ar putea scuti pe Dumnezeu de atribuirea originii răului, de care – ca și în teologia creștină – era considerat responsabil omul, ca urmare a utilizării distorsionate a darului divin al liberului arbitru.

Deși numai unii *mu'taziliti* au înclinat să afirme că Dumnezeu nu poate face răul (în felul ei, o afirmație care îi limitează atotputernicia), în general ei considerau că El, deși îl poate face, nu dorește răul și că lucrurile nu sînt bune sau rele doar pentru că sînt rînduite sau oprite de Dumnezeu, ci pentru că au în ele însele o valoare pozitivă sau negativă legată de un fel de morală naturală care precede legea revelată și care primește de la aceasta o confirmare și o mai clară explicitare.

A treia teză privește răsplata: ea va veni nu numai în baza credinței, ci și ținînd seama de faptele fiecăruia. Se făcea, prin urmare, distincția între

vinovățiile grave și cele minore, și se afirma că acela care păcătuiește grav și nu se căiește, chiar dacă e musulman, va merita pedeapsa veșnică.

Totuși păcătosul – aceasta e a patra teză – continua să fie considerat parte a comunității musulmane, ocupînd o poziție intermediară între cele două aripi extreme de credincios și de infidel: el era un nelegiuit; asupra lui numai Dumnezeu ar fi putut da o sentință definitivă.

Ultima teză a *mu'taziliti*-lor era cea care atribuie datoria de a rîndui binele și de a opri răul (cf. Coranul III, 104.110.114; VII, 157 etc.) oricărui credincios, obligat s-o exercite chiar și față de principe care, ca orice om, poate fi muștrat de sfatul și de dojana fratelui de credință. Această atitudine de independență față de putere nu i-a împiedicat pe *mu'taziliti* să se lase seduși de lozincile sale, din moment ce au acceptat ca doctrinele lor să fie adoptate aproape ca o ortodoxie de către califii al-Ma'mun și al-Mu'tasim. Ei le-au impus tuturor adeptilor islamului printr-un soi de inchiziție care s-a înverșunat îndeosebi împotriva acelor care nu înțelegeau să renunțe la concepția despre Coran ca fiind cuvînt increat al lui Dumnezeu. Foarte curînd mișcarea a căzut în dizgrație iar doctrinele sale au fost puse la index, pentru a supraviețui în oarecare măsură la șiiți și pentru a ieși din nou la lumină în modernismul islamic.

În ciuda exceselor lor, *mu'taziliti* au avut meritul de a contribui la evoluția gîndirii musulmane într-o fază crucială a dezvoltării sale. O dată cu înlăturarea lor, s-a văzut pericolul unei separări între o speculație inspirată de rațiune și o apărare pur pasivă a cunoașterii tradiționale. S-a încercat deci o mediere, o „cale de mijloc“, care în mod tradițional e considerată a fi opera lui al-Aș'ari (873-935). În fața pericolului de a-l constrînge pe Dumnezeu în limitele logicii și rațiunii omenești, gîndirea sa a căutat să rămînă în substanță fidelă principiului transcendenței divine absolute, fără însă a eluda cu totul exigențele raționale care ieșiseră la iveală cu primii teologi. El a încercat deci să readucă teologia în brazda revelației coranice, fără a reduce, pe de altă parte, rolul teologului la acela de repetitor și de comentator al surselor. Doctrinele propuse de acestea din urmă, de fapt, erau adunate într-un ansamblu sistematic, înzestrat cu propria sa logică internă. În acest cadru, credința și-a recăpătat prioritatea asupra acțiunilor în determinarea mîntuirii individului: astfel, chiar și musulmanul păcătos, în virtutea credinței sale, în cele din urmă se va mîntui.

În general, pînă în secolul al XV-lea gîndirea religioasă musulmană a continuat să prezinte poziții mai degrabă diversificate; numai cu timpul a sfîrșit prin a-și impune o oarecare uniformitate, ca rezultat, pe de o parte, al cristalizării care cu timpul a cuprins toate aspectele civilizației musulmane, pe de alta, al prevalării tot mai accentuate a unei orientări generale de respect față de tradiție, dacă nu de nivelare după aceasta.

Printre factorii care au determinat în cele din urmă prevalarea unor curențe teologice tradiționale trebuie amintite multiplele pericole, externe și mai ales interne, care foarte curînd au amenințat integritatea însăși a islamului. O primă sursă de pericol, după cum vom vedea, era reprezentată de înmulțirea, începînd cu prima *shi'a* (partida lui Ali, cf. par. 8), a dezbinărilor interne. Alte pericole erau reprezentate de mistici și filozofi care, pe căi diferite, sfîrșeau prin a converge în critica lor la adresa religiei tradiționale, alcătuită din supunere formală și din respectarea legilor.

La aceste pericole și la altele a căutat să reacționeze sinteza teologică a celui care e considerat cel mai mare teolog islamic, al-Ghazzali (m. 1111). Mobilul de fond subiacent operei sale este căutarea unui drum care să poată duce la certitudine. Filozofia nu poate servi acestui scop, dat fiind că deseori ajunge să relativizeze, dacă nu să contrazică, adevăruri revelate ca învierea cărnii sau sfîrșitul lumii. Nici teologia nu poate servi acestui scop, din moment ce ea are, după cum am văzut, funcții de apărare și de sprijin. Pe de altă parte, chiar simpla obediență față de precepte nu poate fi suficientă, întrucît în realitate ea ar trebui să constituie reflectarea exterioară a unei convingeri profunde deja dobîndite și desigur nu mijlocul de a ajunge la această certitudine. Nici soluția propusă de șiiți nu îl convingea: pornind de la percepția exactă că omul nu poate să ajungă la adevăr prin propriile forțe, ei greșeau de fapt atunci cînd căutau un ajutor în afara Coranului și a învățăturii Profetului, ca și atunci cînd susțineau existența unui sens ascuns al revelației al cărui interpret autentic ar fi fost numai *imamul* lor.

Tipul de cunoaștere a lui Dumnezeu către care tindea al-Ghazzali nu era numai rațională, ci și intuitivă și afectivă: ceva adînc întipărit în inima omului și capabil să iasă la lumină urmînd calea ascezei. Practicile mistice, departe de a fi scop în sine, ar fi așadar mijlocul de a purifica inima omenească, permițîndu-i să redobîndească o conștiință care să o reapropie de Dumnezeu. Acest drum nu pretinde să ajungă la unificarea și cu atît mai puțin la confuzia dintre divin și uman, pericol de care nu au știut să se ferească misticii din generațiile precedente, dar indică totuși cunoașterea și iubirea de Dumnezeu drept culme a experienței religioase și completare a necesarelor dar insuficientelor premise ale crezului, ale cultului și ale moralei.

Explozia contemporană a radicalismului islamic a readus în centrul atenției un ultim curent teologic semnificativ, cunoscut prin poziția sa intransigentă de apărare a patrimoniului tradițional: curentul *hanbalit*, care își datorează numele lui Ahmad ibn Hanbal (780-855), întemeietor al uneia dintre cele patru școli sunite de drept musulman. Caracteristica sa de bază este maxima fidelitate față de învățămintele originare ale islamului exprimate în Coran și în sunna, și întărite de consensul primelor generații. În contradicție cu *mu'taziliti*, primatul pe care hanbaliții îl acordă revelației i-a determi-

nat să diminueze valoarea interpretării personale și să combată cele mai îndrăznețe deschideri față de influențele din exterior, în apărarea celor pe care ei le considerau punctele la care nu se poate renunța din doctrina musulmană.

5. *Sunna și legea*

Atît termenul *sunna* cît și conceptul de „tradiție“ subînțeles acestuia aparțineau limbii și civilizației arabilor încă înainte de apariția islamului. Ele indicau obiceiurile, uzanțele și cutumele pe care le urmau cei vechi și care, la fel ca și *patrioi nomoi* ale grecilor sau ca *mores maiorum* ale romanilor, constituiau patrimoniul și valorile de bază împărtășite de toată lumea.

O dată cu apariția islamului termenul a căpătat treptat o semnificație mai specifică. În Coran, de fapt, termenul indică în esență modul de a acționa arătat de Dumnezeu popoarelor cărora, în decursul secolelor, le-a trimis proprii profeți și mesageri. Ulterior, termenul s-a specializat, indicînd mai ales obiceiurile Profetului și ale primilor săi Însoțitori, destinată cu timpul să dobîndească o valoare normativă din ce în ce mai mare.

Coranul, de fapt, nu se ocupă în mod sistematic și în detaliu nici de doctrine, nici de preceptele religiei, limitîndu-se la enunțuri cu caracter general. În afară de aceasta, doar o parte limitată din versetele lui își asumă un caracter juridic explicit. Nici măcar surele datînd din perioada medineză, deși tratează în unele părți în formă analitică despre chestiuni practice, nu conțin toate prescripțiile fundamentale referitoare la subiecte de mare importanță, ca formele înseși ale principalelor acte de cult, cum sînt rugăciunea, postul și pelerinajul.

O sursă de imitație care foarte curînd s-a impus aproape inevitabil a fost însăși viața Profetului. Chiar Coranul afirmă: „Aveți, în Mesagerul lui Dumnezeu, o pildă bună, pentru oricine crede în Dumnezeu și în Ziua cea din Urmă și în veci fie pomenit numele lui Dumnezeu!“ (XXXII,21). Astfel încît foarte curînd figura lui Mahomed s-a impus ca model și învățăturile sale, acțiunile și chiar și tăcerile sale au devenit tot atîtea precedente pe care să se întemeieze legitimitatea conduitei musulmanilor în cele mai diverse situații.

*HADITH**-ele, povestirile care relatează fapte și spuse ale Profetului menite să dobîndească o valoare exemplară, constituie un fel de memorie colectivă prin intermediul căreia prima generație de credincioși a încredințat generațiilor următoare amintirea și moștenirea perioadei de aur a începuturilor. Așa cum se întîmplă deseori în acest tip de tradiții, încredințate înainte de toate memoriei orale, tendința de a idealiza figura Profetului, ală-

turi de dorința indivizilor de a se distinge prin înflorituri și curiozități, a dus la adăugiri și la alterări în materialele originare.

În ciuda transmiterii orale inițiale, foarte curînd s-au alcătuit mici culegeri scrise pentru uz privat, care răspundeau unor cerințe opuse. De fapt, alături de relatările care ofereau cele mai importante detalii asupra întîmplărilor mai puțin cunoscute din existența lui Mahomed și asupra personalității sale, anecdotele cu caracter normativ și doctrinar, pe lîngă faptul că umpleau lacunele dispozițiilor din Coran, aveau deseori și scopul de a răspunde la unele probleme noi și nu numai sau cu precădere pe acela de a menține și de a conserva comportamente și concepții tradiționale. Pentru a guverna un imperiu care căpăta dimensiuni din ce în ce mai mari și care nu putea afla în revelația coranică toate răspunsurile la noile cerințe care apăreau, musulmanii au căutat în comportamentul Profetului inspirația pentru o conduită adecvată diverselor împrejurări sau validarea unor practici adoptate în provinciile recent dobîndite atît pe baza unor considerații practice cît și ca urmare a influenței tradițiilor locale.

După cum e specific pentru o religie legalistă, în care revelația lui Dumnezeu tinde să acopere și să reglementeze aspectele cele mai diverse ale vieții practice, „tradiția“ care s-a acumulat în sunna avea în vedere întreaga complexitate a vieții credinciosului, începînd de la viața lui cultuală. Un obiect specific al sunnei, într-adevăr, îl constituie diferitele momente ale vieții cultuale. Sînt specificate acolo modalitățile abluțiunilor și, mai mult la modul general, tot ce se referă la puritatea rituală, calitate fundamentală pentru ca preceptele să fie îndeplinite cum se cuvine. Între acestea, un mare spațiu e acordat rugăciunii, expusă minuțios în toate formele și în programarea ei temporală. Chiar și dispozițiile referitoare la pomană sînt foarte amănunțite: nu lipsește sublinierea valorii ei morale și spirituale, dar, fiind vorba în realitate de un adevărat impozit, sînt de asemenea specificate cu minuție bunurile care fac obiectul lui precum și procentele datorate pentru fiecare dintre acestea. De asemenea complicatele rituri ale pelerinajului, ca și chestiunile legate de postul ritual, își găsesc în sunna o expunere sistematică.

Alături de actele de cult, printr-un salt care nu trebuie să surprindă dacă se ține seama de caracterul atotcuprinzător al revelației coranice, aflăm reglementări privind aspectele cele mai mărunte și aparent secundare ale vieții cotidiene, ca vînzarea-cumpărarea, vînzarea cu anticiparea prețului, locația sau închirierea, procurile, garanția, mandatul, contractul de însămînțare, contractul de irigare, cererea unui ajutor reciproc, plata datoriilor, interdicția și insolvabilitatea, judecarea nedreptăților, amanetul, donațiile, tranzacțiile, testamentele, prada de război, capitația și așa mai departe: un ansamblu de norme care ne amintește cum dreptul islamic sau *shari'a* ignoră, prin originea și natura sa, distincția pe care o facem noi între sacru și profan.

HADITH

Acțiunea de păstrare și de transmitere a *hadith*-elor, într-o primă fază încredințată inițiativei și bunăvoinței fidelilor individuali, a devenit curînd o sarcină specifică a unor persoane care se consacrau acesteia și care îndeplineau o funcție, paralelă dar distinctă, cu a celor care transmiteau din memorie Coranul.

Hadith-ele sînt împărțite în două părți: lista transmițătorilor, adică o lungă înșiruire de nume de persoane prin care tradiția poate urca pînă la Profet, și textul propriu-zis, care relatează tot ce a fost spus sau înfăptuit de el.

Alături de un nucleu vechi de *hadith* cu fond biografic, care adăugau detalii privitoare la viața lui Mahomed destinate – la fel ca și evangheliile creștine apocrife relative la copilăria lui Isus – să completeze informațiile biografice seci expuse de Coran, cu timpul s-au înmulțit *hadith*-ele pe teme mai ales juridice, care nu întîmplător s-au creat cu precădere în regiunile orientale recent cucerite ale imperiului. Doar mult mai tîrziu, după izbucnirea disputelor teologice, au apărut primele *hadith* dogmatice.

Fiecare mișcare și fiecare dinastie produceau *hadith* favorabile lor înșile și denigratoare față de adversari, și nici nu era un lucru rar să afli în unele dintre ele considerații atribuite Profetului asupra unor fapte și teorii cu totul necunoscute în vremea sa. S-a pus așadar foarte curînd problema autenticității acestor texte și unii învățați au supus unei analize atente sute de mii de *hadith*, clasificîndu-le după subiecte și după caracterul verosimil și adunîndu-le pe cele mai sigure în culegeri potrivite, care au constituit baza jurisprudenței islamice pentru secolele următoare. Criteriul urmat a fost cel genealogic: pe baza unor tabele adecvate se stabilea dacă într-adevăr era posibil ca persoanele, care transmiseseră spusele profetice, să-l fi întîlnit pe Mahomed și deci dacă exista probabilitatea ca acele spuse să fie atribuite efectiv Profetului. Au fost astfel compilate culegerile *hadith*-elor considerate autentice: cele mai importante sînt în număr de șase. Mai există și unele *hadith* numite „sfînte“ pentru că citează nu cuvintele Profetului ci pe ale lui Dumnezeu însuși: ele constituie unicul caz de revelație extra-coranică din islam.

N-ar trebui, prin urmare, să ne surprindă că o altă parte relevantă a sunnei se referă la normele care reglementează aspecte delicate ale vieții personale și sociale, cum ar fi căsătoria, repudierea, copiii, succesiunile, pedepsele legate de furt, adulter, sperjur etc. Toate acestea pun în lumină o deosebire esențială între dreptul islamic și dreptul occidental, din moment ce primul, spre deosebire de al doilea, în virtutea originii sale divine, nu face distincția între normele individuale și cele colective, dar aspiră să reglementeze cele mai variate aspecte ale vieții individului ca și a colectivității. De aceea un anumit număr de *hadith* dă reguli generale de comportare și de bună educație, din moment ce fundamental pentru bunăstarea comunității este și modul în care individul credincios se raportează la ceilalți: pentru aceasta oamenii sînt îndemnați să fie pudici, să păstreze secretul și să respecte înțelegerile,

să fie amabili și primitivi; se expun manierele corecte de a se hrăni, interzicându-se anumite poziții și indicându-se maniera potrivită de a duce la gură alimentele și băuturile; se recomandă anumite materiale, croieli și culori ale veșmintelor de preferință sau de excludere a altora etc.

Citind aceste culegeri, care la prima vedere ar putea deseori, prin precizia lor și prin aspectul lor juridic, să țină mai degrabă de domeniul dreptului și al cazuisticii decât de cel al religiei, trebuie să avem în vedere, pe lângă întrepătrunderea acestor două domenii într-o religie, ca aceea islamică, de tip legalist, și locul atribuit responsabilității și intenționalității credinciosului. Potrivit unei afirmații a Profetului, deseori pusă la începutul unor culegeri din spusele sale, „acțiunile prețuiesc pe măsura intențiilor și fiecare om va avea pe potrivă scopului său. Cel care se expatriază pentru Dumnezeu și pentru trimisul său să știe că expatrierea sa prețuiește ca fiind săvârșită pentru Dumnezeu și pentru trimisul său; pe când acela care se expatriază pentru a avea beneficii materiale sau pentru a se căsători cu o femeie, să știe că expatrierea lui prețuiește cât scopul pentru care s-a expatriat“.

Pe lângă Coran și sunna, mai există alte două izvoare ale DREPTULUI ISLAMIC*: consensul sau *igma* și principiul analogiei sau *qiyas*. Primul își are rădăcinile în unele trăsături ale societății arabe preislamice, în care normele nescrise ale vieții de grup își căpătau legitimarea chiar printr-un acord comun tacit care cu timpul convergea asupra lor. Faptul că islamul pusese ca temelie a noului tip de comunitate, *umma*, criteriul apartenenței la aceeași credință mai degrabă decât la aceeași stirpe nu alterase, ci doar mutase pe un plan diferit trăsăturile solidariste ale societății beduine. Cu timpul, departe de a fi considerat doar o simplă necesitate practică, consensul a devenit un autentic principiu de adevăr. Un asemenea consens se exprimă fie prin aprobarea explicită a unor norme din partea doctorilor legii, fie prin obiceiurile în general adoptate de credincioși, fie, în sfârșit, prin acceptarea tacită a practicilor urmate și nedeaprobatate. Unele instituții fundamentale ale islamului clasic, neprevăzute în mod expres de Coran sau de sunna, ca, de pildă, califatul, își află propriile premise tocmai în practica unanimă sau în consensul primelor generații de musulmani.

Cît despre analogie, spre deosebire de primele trei izvoare, care își află în intervenția divină izvorul lor originar sau oricum o garanție care le face indiscutabile, ea se bazează numai pe activitatea umană; așadar, deși este necesară, se dovedește mai supusă dezbaterii.

6. Doctrinile fundamentale

Dumnezeu, îngeri, spirite. Credința în Dumnezeu este miezul islamului: religia islamică, într-adevăr, se distinge prin teocentrismul radical și, pentru

convertit, prin supunerea fără limite în fața lui Dumnezeu și a voinței sale. „Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu”: în această formulă se rezumă, în esență, crezul islamic. Mahomed o repetă continuu, pentru a-i sublinia caracterul central.

Din punct de vedere istoric, pe de altă parte, lucrurile apar într-o lumină ușor diferită. Înainte de toate, o credință de tip monoteist nu era desigur necunoscută mediului în care s-a format Mahomed, care a intrat în contact cu iudei și creștini. De aceea frapează faptul că părțile cele mai vechi din Coran, relative la vestirea inițială a lui Mahomed, sînt lipsite de afirmații despre Dumnezeu, despre alte divinități sau despre lumea spiritelor. Pasajele cele mai vechi, într-adevăr – mai multe sure scurte, ritmice, scrise în stilul profeților arabi preislamici – nu conțin nici o referire la Dumnezeu și nici o indicație cum că ar fi mesaje ale divinității. Primele revelații care îl menționează pe Dumnezeul lui Mahomed se referă la El doar ca la „Domnul”. În continuare, El începe să fie definit „Preamilostivul”. Cam în aceeași perioadă, a fost introdus în revelație numele de „allah”, cunoscut de politeiștii meccani înainte de Mahomed.

Părțile următoare, în ordine cronologică, ale Coranului oferă elementele unei teologii bogate, începînd cu folosirea unei largi varietăți de epitete divine, ca, de pildă, în următorul pasaj liturgic de la sfîrșitul surei LIX:

El este Dumnezeu: nu există nici un alt dumnezeu în afară de El.
 El este cunoscătorul celor nevăzute și al celor văzute.
 El este Iertătorul, Preamilostivul.
 El este Dumnezeu: nu există nici un alt Dumnezeu în afară de El.
 El este Regele, Sfîntul, Dătătorul de pace, Fidelul,
 Paznicul, Puternicul, Stăpînitorul, Sublimul.
 Slăvit fie Dumnezeu, El este mai presus de ceea ce (Îi) asociem.
 El este Dumnezeu: Creatorul, Făptuitorul, Formatorul.
 Lui îi aparțin numele cele mai frumoase.
 Toate cîte se află în cer și pe pămînt îl slăvesc.
 El este cel Puternic, cel Înțelept.

Lista completă a „preafrumoaselor nume” divine enumeră 99 dintre ele, pe care musulmanii cucernici le invocă trecînd printre degete un soi de mătănii.

Doctrina cum că „Dumnezeu este unul” e astfel predominantă în părțile mai recente ale Coranului, ca spre a ne îndemna să trecem cu vederea faptul că părțile mai vechi trădează prezența altor divinități, ca amintire a POLITEISMULUI* caracteristic religiilor din Arabia preislamică: cele trei zeițe al căror cult înflorea la Mecca pe vremea lui Mahomed (al-Lat, al-Uzza și Manat) sînt citate pe nume în sura LIII, 19-20. În diferitele revizuri ale acestei sure, cele trei zeițe par să fi fost inițial acceptate ca intercesoare ale lui Dumnezeu, apoi considerate niște îngeri, în sfîrșit, niște simple nume inventate de strămoșii meccanilor.

Pornind de la datele revelației coranice, diferitele școli teologice musulmane au meditat asupra aspectelor esențiale ale lui Dumnezeu: unicitatea sa și unitatea internă a esenței sale. Unicitatea e subliniată atât pentru a-l deosebi pe Dumnezeul islamului de zeii politeismului, cât și pentru a-l deosebi de Dumnezeul creștinilor: de fapt, Coranul, deși subliniază importanța misiunii profetice a lui Isus, îi refuză natura de fiu al lui Dumnezeu, întrucât ar submina unicitatea lui Dumnezeu (cu atât mai mult va fi respinsă doctrina treimii).

Acțiunea lui Dumnezeu este, mai întâi de toate, o acțiune creatoare. Crearea lumii e descrisă cu multe amănunte în Coran, ca și crearea omului. Cu vigoare e subliniată de asemenea acțiunea sa providențială, desfășurată pentru a asigura bunăstarea creaturilor sale, pentru a hotărî destinul omului, pentru asumarea sarcinii de a se îngriji de viața acestuia, în sfârșit, pentru a exercita cu îndurare funcția de judecător.

Între Dumnezeu și om, Coranul așază, la fel ca și scripturile iudeilor și ale creștinilor, creaturi spirituale intermediare: îngeri, demoni și *ginn*. Îngerii sînt deseori citați de Coran, care îi descrie ca pe niște creaturi înaripate care se mișcă între cer și pămînt în calitate de intermediari între Dumnezeu și oameni. Creați pentru a-l adora pe Domnul, ei sînt modelul desăvîrșit de supunere față de El, pe care îl slăvesc neconținut și pe care îl slujesc sub diverse forme. Una din funcțiile lor principale constă în a duce oamenilor mesaje din partea lui Dumnezeu. Revelația însăși e comunicată de ei solilor, sarcină rezervată îndeosebi lui Gabriel, unicul căruia i se menționează numele alături de Mihail și de Malik, paznicul infernului. Altă misiune importantă încredințată îngerilor este aceea de a nota faptele omenești în catastife anume, care vor fi prezentate fiecăruia în parte în ziua Judecății.

DREPTUL ISLAMIC

Legea islamică sau *shari'a* se împarte în două secțiuni. Prima are ca obiect „forul interior” al credinciosului și anume activitatea minții și a inimii și vorbește despre actele exterioare îndreptate spre Dumnezeu, spre noi înșine și spre ceilalți; a doua are ca obiect raporturile juridice cu ceilalți oameni.

Departe de a constitui o bază uniformă și univocă pe care să întemeieze activitatea legislativă, principiile și dispozițiile cuprinse în Coran și în sunna au fost obiectul unei îndelungate și complexe munci de sistematizare înfăptuită de oameni de orientări diferite și uneori opuse. Pe de o parte, de fapt, au fost unii care considerau valabil numai ceea ce fusese stabilit direct de Dumnezeu, unic legislator adevărat, și de Mahomed, autentic interpret al voinței divine, și deci considerau necesar să se țină strict de lectura textelor din Coran și din tradiția profetică. Pe de alta, au fost unii care încurajau activitatea personală a juristului. Diversele școli juridice se deosebesc între ele tocmai prin poziția pe care o adoptă relativ la aceste două tendințe.

Principalele școli ale islamului sunnit sînt în număr de patru: orice musulman sunnit aparține uneia dintre ele și are dreptul de a fi judecat după normele stabilite de ele:

a) școala *hanafită* e printre cele mai vechi și e cea mai deschisă la „aprecierea personală” a juristului;

b) școala *malikită* e legată de tradiția medineză și prevede între principiile sale personale recursul la „binele comun”;

c) școala *shafi'ită* a fost prima care a căutat să dea o sistematizare generală disciplinei, stabilind care sînt izvoarele dreptului;

d) a patra și ultima școală este cea *hanbalită*, cea mai rigidă și intransigentă, care limitează aprecierea personală a juristului și respinge principiul analogic, bazîndu-se exclusiv pe Coran și pe sunna, în baza principiului că Dumnezeu este unicul legislator autentic.

În afara justiției comune administrată de *qadi*, a existat mai tîrziu o justiție paralelă, nelimitată de nici o regulă fixă și precisă, așa cum e exemplificat de puterea suveranului. Există pe lîngă aceasta intervențiile autorităților politice care urmăresc să astupe golurile lăsate de *shari'a*.

În Coran nu se afirmă că îngerii au și îndatorirea de a-i păzi pe oameni, dar nu lipsesc intervențiile lor în favoarea credincioșilor, alături de care pot chiar să ia parte la ciocniri armate cu infidelii.

Însărcinați, în sfîrșit, să-l recheme pe om la Dumnezeu în clipa morții, îngerii vor lua parte în diferite moduri la Judecată și la primirea celor aleși în Paradis și a damnaților în Infern.

Teologii care s-au ocupat de ei îi descriu ca pe niște creaturi de lumină, necorporali și asexuați, vizibili doar pentru aceia la care sînt trimiși. Pe scara ființelor, care are scopul de a atribui fiecărei creaturi un statut juridic precis, îngerii de rînd (adică nu Gabriel sau alți îngeri asemenea lui) sînt considerați cu o treaptă sub musulmanul cucernic, dar superiori păcătosului. Așadar, ei sînt văzuți ca desăvîrșiți, chiar dacă există și excepții notabile: Harut și Marut (II,102), îngeri decăzuți, și mai ales Iblis, îngerul răzvrătit devenit căpetenie a demonilor.

Acesta din urmă, atunci cînd Dumnezeu, după ce l-a creat pe Adam, a poruncit îngerilor să se prostorneze în fața acestuia, a refuzat să aducă omagiu unei creaturi de obîrșie atît de umilă (VII, 12; XXXVIII,76), în felul său afirmînd astfel unicitatea divină. Alungat de Dumnezeu pentru nesupunerea sa, din acel moment a devenit ispititorul care îl amăgește pe om, îndemnîndu-l, de la păcatul lui Adam și Eva, să acționeze împotriva voinței divine.

În sfîrșit, Coranul vorbește despre *ginn*, spirite care reprezintă forțele naturii, dejaenerate și temute în epoca preislamică: creați din foc înaintea omului, împreună cu acesta sînt ființele inteligente prezente pe pămînt che-

mate să-l adore pe Domnul și să-i primească mesajul. Ele apar și în miticele și legendarele povestiri din Coran ca, de pildă, cele care ascultă la poarta Paradisului și care caută să cunoască viitorul (LXXII, 8-9), sau ca sclavii lui Solomon care lucrează la templu (XXVII, 39) sau chiar ca soldații lui Iblis. Comentatorii Coranului nu ezită să-i considere destinatari, asemenea oamenilor, ai revelației.

Profeți și mesageri. Părțile cele mai vechi din Coran nu menționează revelația, sau pe profeții lui Dumnezeu și scrierile lor. Atunci când profeții sînt nominalizați în ulterioarele pasaje meccane, ei sînt indicați drept „mesagerii” sau „ambasadorii”. Cele mai obișnuite activități ale acestor mesageri se desfășoară după rînduierile unei istorii „punitivă”: atunci când un profet ca Noe duce un mesaj divin tribului său, el e ridiculizat și respins de majoritatea oamenilor și deci va fi salvat de Dumnezeu împreună cu întreaga sa familie și cu adepții săi, în timp ce aproape toți ceilalți pier într-o inundație, într-un incendiu sau în vreo altă calamitate naturală. În povestirile primilor profeți sînt incluse în mod frecvent amănunte din viața lui Mahomed la Mecca, în timp ce numai se subînțelege că el este tot un „mesager” (*rasul*) și că cetatea sa, Mecca, e amenințată de același tip de distrugere terestră. Pentru această perioadă Coranul nu îl descrie pe Mahomed ca pe un „mesager al lui Dumnezeu” comparabil cu cei mari din trecut.

Abia după hegira din 622 și după victoria musulmană în bătălia de la Badr din 624 rolul de „profet” (*nabi*) devine proeminent în Coran și Mahomed e inclus în mod explicit printre profeți. Aceștia sînt considerați descendenți ai lui Avraam, primul monoteist și deci primul „musulman” (adică, cel care s-a abandonat cu totul lui Dumnezeu), și despre fiecare dintre aceștia s-a spus că a purtat o carte sau o scriere.

Fiecare popor a primit mesageri divini (XXXIV, 24); Coranul oferă o lungă listă care cuprinde, în afară de unii profeți trimiși la arabi înainte de Mahomed, și multe figuri împrumutate din Biblie. În ciuda virtuților ce le sînt recunoscute și chiar a miracolelor atribuite unora, aceștia sînt considerați oameni ca toți ceilalți, care pot comite chiar păcate grave, dar feriți de orice greșeală în transmiterea mesajului încredințat lor de Dumnezeu, care are grijă de integritatea cuvîntului său.

Aceste personaje nu sînt însă toate purtătoare ale unei edevărate revelații: unele primesc o inspirație personală și sînt simpli povățuitori și modele pentru poporul lor, altora, în schimb, li s-a încredințat un adevărat mesaj și sarcina de a face cunoscută legea divină și pactul pe care Dumnezeu l-a stabilit cu oamenii: este cazul celor cinci mesageri-legislatori Noe, Avraam, Moise, Isus (ISUS ÎN CORAN*) și Mahomed. În meditația teologică ulterioară, această distincție a dus la o specializare a termenilor folosiți pen-

tru a defini aceste personaje: prin *rasul* a fost desemnat cel căruia i s-a încredințat un text revelat, în timp ce calificativul de *nabi* a fost rezervat tuturor celorlalți: orice *rasul* este așadar și *nabi* dar reciproca nu e valabilă. Esența propovăduirii lor este vestirea monoteistă, chiar dacă fiecare în parte, conform unei teorii a revelației progresive, nu se limitează la confirmarea celor revelate de predecesor, ci le integrează și le perfecționează pînă la revelația ultimă și definitivă a lui Mahomed.

Profeția este așadar o necesitate și asupra valorii ei diversele școli sînt de acord. Totuși, în timp ce *mu'taziliti* cred că omul e capabil să recunoască existența lui Dumnezeu și să deosebească binele de rău prin rațiune, și consideră deci revelația adusă de profeți ca o completare a naturii, alte școli consideră revelate nu numai adevărul credinței, ci toate cunoștințele și atribuie învățăturilor divine transmise de profeți originea tuturor artelor și științelor. Pe lîngă aceasta, primii, în baza principiului că Dumnezeu ar fi obligat să acționeze spre mai binele propriilor creaturi, cred că revelația e inevitabilă – alături de filozofi, care consideră profeția o treaptă pe scara ființelor –, pe cînd *aș'ariti* văd în ea o formă de milostenie, posibilă dar nu necesară, din partea lui Dumnezeu, care nu este obligat la nimic.

Din recunoașterea profeților și a mesagerilor care l-au precedat pe Mahomed derivă acela dintre mesajele lor și deci din cărțile revelate anterior Coranului. Islamul admite de fapt o pluralitate de Scripturi care merg de la prea puțin precizatele „foi“ ale lui Avraam și Moise despre care vorbesc surele din prima perioadă meccană (LXXXVII, 18-19; LIII, 36-37), pînă la adevăratele cărți menționate mai tîrziu: Torah lui Moise, Psalmii lui David și Evanghelia lui Isus. Nu e vorba însă de texte inspirate: profeții nu sînt cîtuși de puțin autori sau coautori ai acestora. Revelația, conformă cu un arhetip celest păstrat lîngă Dumnezeu pe o „placă bine păzită“, „se pogoară“ asupra mesagerului, în general transmisă de un înger, iar el are pur și simplu sarcina de a repeta mesajul care, atît în conținut cît și în formă, este cu totul și numai de origine divină. Asupra transiterii mesajului ceresc, în concluzie, pe linia monoteismului islamic radical, domnește suverană, fără nici o interferență din partea profeților sau a lui Mahomed însuși, voința divină.

Natura și destinul omului. În Coran, creațiunea și judecata din urmă a omului sînt deseori menționate împreună, adesea cu referiri la înviere. În textele cele mai vechi, ideea creațiunii e strîns asociată conceperii și nașterii individului (LXXX, 16-22). În pasajele următoare, ideea biblică a creării primului om din pulbere și din noroi se întîlnește de mai multe ori (de pildă, în XV, 28 și urm.). Cît despre natura fundamentală a omului, fie că e „născut în păcat“ ca rezultat al păcatului originar al lui Adam și Eva, fie că reprezintă bunătatea, gloria și încoronarea acțiunii creatoare a lui Dumnezeu, islamul a adoptat o poziție de compromis (cf. XCI, 7-10). Poten-

țialitatea binelui și a răului, de fapt, e dată de Dumnezeu fiecărei persoane în momentul nașterii; mai târziu, în cursul vieții, fiecare este pus la încercare de Dumnezeu (XXI, 35-36): în timp ce unii vor alege binele și vor fi răsplătiți, alții vor alege răul și vor fi pedepsiți.

ISUS ÎN CORAN

Isus este definit de Coran ca Mesia, fiul Mariei (III, 45), conceput de ea prin intervenție divină (XXI, 91; LXVI, 12), profet (XIX, 30) și trimis al lui Dumnezeu, aducător al unei revelații, Evanghelia, care este călăuză și lumină pentru oameni. Ultimul dintre profeții care l-au precedat pe Mahomed, i-ar fi prevestit venirea (LXI, 6). I se atribuie diferite miracole, atât în timpul copilăriei (povestiri care amintesc evangheliile apocrife ale copilăriei), fie ca adult (vindecări, învierea unor morți etc.). Coranul neagă totuși în mod explicit că el ar fi fost Dumnezeu (V, 17) sau fiu al lui Dumnezeu (IV, 171; IX, 30; XIX, 34-35) și că ar face parte din Treime (IV, 171; V, 73), toate idei pe nedrept atribuite lui de adepți, care susțin de asemenea în mod fals că el ar fi murit răstignit. Acest lucru e dezmințit de Coran (IV, 157) acolo unde afirmă că a fost în mod misterios salvat de Dumnezeu și că se va întoarce pe pământ la sfârșitul veacurilor (XLIII, 61) și în timpul Judecății îi va dezminți pe aceia care au vrut să-l divinizeze (IV, 159; V, 116-117). Este definit drept „cuvântul lui Dumnezeu“ (III, 39-45; IV, 171) și rod al „spiritului“ său (XXI, 91; LXI, 12), dar asemenea cuvinte par să se refere mai ales la nașterea lui prodigioasă și, chiar și împreună cu alte privilegii recunoscute de Coran, nu îi schimbă caracterul esențial uman, care a fost confirmat de teologia ulterioară.

Isus este deci prezentat de Coran în esență ca un profet, în timp ce este complet ignorată acțiunea lui mântuitoare, care se află în centrul vestirii Noului Testament. Potrivit vestirii islamice, oamenii, de fapt, nu au nevoie să fie mântuiți și deci de un mântuitor, ci de îndurarea divină. Fiecare în parte este păcătos în fața lui Dumnezeu și răspunzător pentru propriile păcate; în consecință, nimeni nu-și poate lua sarcina de a mântui pe cineva printr-o suferință prin procură.

Răsplata și pedeapsa eternă vor fi împărțite de Dumnezeu în Ziua Judecății, în jurul căreia s-a dezvoltat o doctrină centrală a Coranului și o meditație teologică ulterioară. În primele stadii de dezvoltare a crezului coranic, condiția cel mai frecvent cerută era credința în Dumnezeu „și în ziua cea de pe urmă“. Acest mare eveniment de încheiere a istoriei lumii, numit și „Ziua Învierii“ și uneori pur și simplu „Ziua“, e foarte plastic descris în Coran ca momentul în care se obțin fie deliciile din Grădina Raiului fie chinurile veșnice din focul iadului (cf. de pildă LVI, 11-56; LXIX, 13-37; LXXVI, 11-22 etc.).

În ciuda insistenței sale asupra temelor escatologice, Coranul evită să se confrunte cu o întreagă serie de întrebări care în general însoțesc meditația asupra sfârșitului; asupra acestora, găsim aprofundări în sunna și în gândirea teologică ulterioară. Moartea și învierea, de fapt, și pentru islam, la fel cum s-au petrecut lucrurile în iudaism sau în creștinism, implică pentru credincios întrebări importante la care textul sacru nu oferă răspunsuri. Astfel, în Coran nu se regăsește distincția dintre trup și suflet, care va frământa în schimb atît de mult meditația ulterioară a filozofilor și teologilor: în timp ce primii, după modelul platonician, au fost înclinați să considere muritor numai trupul, ceilalți, după un model iudaic, au fost înclinați să le considere pe amîndouă muritoare. Numai o dată cu al-Ghazzali a prevalat în mod hotărîtor ideea nemuririi sufletului.

Astfel, pe baza unor incerte indicii coranice, perioada obscură dintre moarte și reînviere va fi, în tradiția ulterioară, umplută de un interogatoriu al defunctului din partea a doi îngeri, Munkar și Nakir. Pe baza răspunsurilor sale, se va stabili o răsplată sau o pedeapsă imediate, de care fiecare om în parte se va bucura sau va pătimi temporar, în așteptarea judecății din urmă.

În legătură cu semnele sfârșitului Coranul vorbește prea puțin, făcînd aluzie la întoarcerea lui Isus (XLIII, 61), la devastări făcute de misterioasele popoare barbare ale lui Gog și Magog (XVIII, 98; XXI, 96) și la apariția unei prea puțin precizate „fiare” (XXVII, 82). Dintre elementele adăugate de tradiție se remarcă credința în apariția lui *Mahdi*, adică „bine călăuzitul”: personaj mesianic de mare importanță atît în islamul sunnit (care în general îl identifică cu Isus) cît și în cel šiit (care în schimb așteaptă în el întoarcerea „*imamului* ascuns”, cf. par. 8).

Cît despre învierea trupurilor, la fel cum s-a întîmplat în tradiția creștină, și în dezbaterea teologică ulterioară ea a pus probleme, mai ales din partea unor filozofi influențați de platonism, care înclinau să considere nemuritor numai sufletul și să interpreteze în cheie alegorică răsplățile și pedepsele corporale.

Judecata care va urma se va întemeia, după cum am văzut, pe faptele și pe credința fiecăruia, în baza libertății pe care Dumnezeu a dat-o omului. Au avut loc interminabile discuții principiale privind valoarea esențială sau secundară a faptelor în vederea mîntuirii. Unii consideră că numai păcatul politeismului comportă condamnarea, spre deosebire de cei care cred că un singur păcat grav e de-ajuns pentru a anula un număr oricît de mare de fapte bune. În complicata contabilitate care s-a dorit să se stabilească privind evaluarea faptelor fiecăruia și care se va realiza printr-un bilanț, despre care Coranul vorbește în mod explicit, în cele din urmă hotărîtoare va fi judecata insondabilă și imprevizibilă a lui Dumnezeu.

Chiar dacă doctrina islamică acordă un loc decisiv criteriului retributiv și, prin urmare, responsabilității morale a individului, totuși vechea cre-

dință arabă în destin nu a fost uitată și s-a dezvoltat ulterior într-o concepție a predestinării. Pentru fiecare individ înainte de naștere sînt prestabilite patru lucruri: sexul, dacă va avea o viață fericită sau nenorocită, cu ce alimente se va hrăni și termenul existenței sale. Această idee a unui termen predeterminat al vieții se întâlnește de mai multe ori în Coran, de pildă în VI, 2: „El este cel care v-a creat din lut, apoi a hotărît un termen, și un termen a fost stabilit prin voia Lui.“ În unele cazuri, predestinarea omului pare să cuprindă toate aspectele vieții individului: „Nimic nu ne va atinge, fiindcă Dumnezeu a scris totul pentru noi“ (IX, 51). Școlilor teologice ulterioare le va reveni sarcina de a concilia aceste afirmații cu doctrina mai sus menționată a libertății individului.

7. Practici fundamentale

Există cinci practici fundamentale, cunoscute ca Stîlpii islamului. Ele sînt *shahada* sau profesiunea de credință, *salat* sau rugăciunea rituală, *zakat* sau pomana rituală, *sawan* sau postul, în sfîrșit, *hagg* sau pelerinajul. Toate sînt prescrise de Coran, dar nici una nu e descrisă detaliat. În primele trei secole ale erei islamice, aceste practici au fost în mod riguros reglementate prin lege. În ceea ce privește modalitățile exacte de a le respecta, există diferențe între sunniți și șiiți, și între cele patru școli juridice. Trebuie de asemenea să reținem că fundamentul acestor acte de cult nu se bazează pe niște convenții umane, ci pe niște explicite dispoziții divine, fiind vorba de „drepăturile lui Dumnezeu“. În islam, prin urmare, făcînd abstracție de deosebiri culturale care s-au stabilit în timp în ramurile sale principale, teoretic nu există loc pentru o reformă liturgică.

Perioadele de respectare a practicilor anuale, mai ales postul în cursul lunii Ramadan-ului și pelerinajul la Mecca, sînt stabilite de anul lunar islamic, instituit de Mahomed în ultimii ani de viață. Un an lunar (douăsprezece revoluții ale lunii în jurul pămîntului) durează circa 354 de zile, cu alte cuvinte cu unsprezece zile mai puțin decît un an solar. De aceea începutul anului islamic, și a fiecăreia dintre festivitățile anuale, rămîne în urmă, față de anul solar, cu un anotimp la fiecare opt ani și cu un an întreg la fiecare treizeci și doi de ani și jumătate cu aproximație.

Shahada. Primul „stîlp“ al cultului musulman constă în profesiunea sau confesiunea de credință, adică în enunțarea celor două adevăruri fundamentale ale islamului: unitatea și unicitatea lui Dumnezeu și misiunea profetică a lui Mahomed, potrivit formulei: „Nu este alt dumnezeu decît Dumnezeu iar Mahomed este trimisul lui Dumnezeu (*La ilaha illa Allah wa Muhammad*

rasul Allah)“. Pentru cel ce intenționează să se convertească la islam e suficient să rostească această confesiune de credință în fața unor martori.

Salat și rugăciunea de vineri. Cea mai veche practică islamică este rugăciunea zilnică sau *salat*. Pînă la cîțiva ani după hegira din 622, ea pare să fi fost cerută de Dumnezeu numai lui Mahomed și era făcută numai de două ori pe zi, la răsăritul și la apusul soarelui. În continuare, la Medina, ea a fost cerută tuturor musulmanilor și a fost adăugată o a treia rugăciune, intermediară, probabil după exemplul evreilor care se rugau de trei ori pe zi. La Medina, Mahomed a instituit și rugăciunea de la amiază a zilei de vineri. În primii ani după hegira, musulmanii se întorceau pentru a se ruga cu fața spre Ierusalim, așa cum făceau evreii. Mai tîrziu, în epoca așa-numitei „rup-turi cu evreii“, direcția rugăciunii (*qibla*) a fost schimbată de la Ierusalim la Mecca, și așa a rămas pînă în zilele noastre. În decursul unui secol de la moartea profetului, numărul rugăciunilor obligatorii a fost fixat la cinci, de executat în momente determinate ale zilei: dimineața devreme, înainte de răsăritul soarelui, la amiază, la apusul soarelui și seara tîrziu.

Începutul perioadei în care se efectuează rugăciunea rituală zilnică și al perioadei în care lumea se duce vinerea la moschee e anunțată printr-o chemare publică, făcută de un preot al moscheii numit *muezin* (astăzi difuzată și prin megafoane și transmisă prin radio și televiziune). Credinciosul trebuie să fie într-o stare de puritate rituală, însoțită de o abluțiune rituală minoră, pentru impuritățile minore, sau de una mai mare, pentru impurități majore.

Respectarea cu acuratețe a *salat* e o datorie obligatorie pentru toți musulmanii, și elementele sale esențiale sînt prescrise de legea islamică și de practica obișnuită. Executarea ei cu exactitate variază de la o școală juridică la alta, dar există un acord general asupra a treisprezece elemente esențiale: șase formule de spus, șase acțiuni sau poziții și necesitatea ca aceste douăsprezece elemente să porceadă în ordinea prescrisă. În completare, mai sînt numeroase elemente obișnuite, recomandate dar nu obligatorii, asupra cărora există deosebiri notabile între o școală și alta. Blocul central al rugăciunii îl constituie așa-numita *rak'a*, cuprinzînd următoarele ceremonii: rămînînd mereu în aceeași poziție – e dată ca recomandabilă ținerea încheieturii mîinii stîngi cu mîna dreaptă – credinciosul recită sura inițială din Coran, *fatiha*: „În numele lui Dumnezeu, Preamilostivul, Iertătorul. Laudă lui Dumnezeu, Stăpînul lumilor, Preamilostivul, Iertătorul, Suveranul din Ziua Judecării. Numai pe Tine trebuie să Te slujim; numai Ție trebuie să-Ți cerem ajutor. Călăuzește-ne pe calea cea dreaptă, pe calea celor pe care Tu i-ai binecuvîntat, nu pe calea celor pe care Te-ai mîniat și nici a celor ce s-au rătăcit“, la sfîrșitul căruia e bine să se rostească *amin* (echivalentul „amen“-lui ebraic, și mai tîrziu creștin), adăugînd de obicei două versete din Coran; își apleacă trupul în față astfel încît palmele mîinilor să ajungă la înălțimea genunchi-

lor; își îndreaptă din nou trupul în poziție dreaptă în picioare; după care execută prosternarea, în așa fel încât mai întâi genunchii, apoi mâinile și în sfârșit fruntea să atingă pământul; se așază apoi în genunchi, în timp ce mâinile, în general puțin deasupra genunchilor, ating coapsele; apoi execută din nou prosternarea, terminând în acest punct *rak'a*. Credinciosul trece așadar la pozițiile finale: în poziția înngenuncheat, el trebuie să rostească una după alta profesiunea de credință, rugăciunea sacramentală de binecuvîntare pentru Profet, în sfârșit, urarea de binecuvîntare care constă în întoarcerea capului mai întâi spre dreapta, rostind cuvintele „Pacea cu voi și îndurarea cu Dumnezeu“, pe urmă spre stînga, rostind aceleași cuvinte.

Vinerea la amiază, musulmanii din lumea întreagă se adună în moscheile (MOSCHEEA*) din toată lumea pentru o funcție specială numită „adunarea“. Elementele esențiale ale cultului sînt date de o predică, de obicei împărțită în două părți, urmată de o rugăciune specială. Se recomandă în mod special să se recite, înainte de începerea slujbei, o rugăciune individuală. Alte exerciții obișnuite și demne de laudă sînt considerate abluțiunile dinaintea slujbei, parfumarea, sosirea la timp și recitarea unor sure din Coran și a unor binecuvîntări ale Profetului.

MOSCHEEA

Moscheea este o instituție tipic musulmană care se diferențiază în mod esențial de instituțiile ebraice și creștine analoge, sinagoga și biserica. Principalele sale caracteristici arhitectonice sînt constituite de minaret sau turn, de unde se face chemarea la rugăciune; de „firidă“, care indică direcția Meccăi către care trebuie să se întoarcă fidelul în timp ce se roagă; de „amvon“, o scară de obicei împodobită ducînd spre un balcon de unde vinerea se ține predica; în sfârșit, de o fîntînă sau vreo altă sursă de apă pentru abluțiuni. Cei mai importanți preoți ai moscheii sînt „cel ce călăuzește“ rugăciunea, „predicatorul“ care ține predica de vineri și muezinul care invită la rugăciune. În moscheile mai mici aceste funcții sînt îndeplinite adesea de una sau două persoane, pe cînd în cele mai mari există uneori mai mulți *imami* și muezini.

Pomana rituală. Originea și dezvoltarea primitivă a instituției islamice a *zakat*, pomana rituală (a nu se confunda cu *sadaqa*, pomana voluntară) sînt destul de clare. Înainte de hegira, distribuirea bogăției la săraci era indicată de Coran ca un act pios dar lipsit de trăsături instituționale. După hegira, cînd restrînsa comunitate musulmană de emigranți s-a aflat în situația de a fi întreținută de noii convertiți din Medina, pomana a căpătat o nouă semnificație și a devenit un sistem asistențial islamic prin care cei care aveau un surplus de venituri le împărțeau cu cei care nu aveau îndeajuns. Totuși nu s-a stabilit nici o contribuție precisă. Ca răspuns la întrebarea adresată

de un grup de credincioși: „Cît trebuie să dăm?“, Coranul spune pur și simplu: „Prisosul!“ (II, 219 și urm.). În decursul timpului acest „prisos“ a fost interpretat în diferite moduri și s-a stabilit o contribuție minimă. *Zakat* a devenit în practică o taxă procentuală pe avere sau pe venit, sau pe o cotă specifică de animale. Ea trebuia să fie plătită în timpul recoltei, sub formă de alimente sau fructe; dacă era vorba de animale, după un an întreg de păscut; și, în cazul unor metale prețioase și al unor mărfuri, la sfîrșitul anului. Acest sistem, care varia de la o zonă geografică la alta, a fost reglementat cu acuratețe de conducătorii religioși și politici. O dată cu constituirea statelor seculare moderne în întreaga lume islamică, pomana rituală a fost în general înlocuită de o taxă națională și de sisteme de asistență. Numai unele țări, ca Arabia Saudită și Libia, au păstrat-o în mod tradițional. Astăzi, în cea mai mare parte a lumii islamice, ea a devenit o practică voluntară respectată la nivel local.

Postul. Bazele postului ritual sînt explicate de Coran în II, 183-187. El trebuie respectat pe durata întregii luni a Ramadanului; bolnavii sau cei aflați în călătorie îl pot suspenda, recuperîndu-l însă mai tîrziu. Coranul mai precizează în afară de aceasta că, pe durata acestei perioade, e permis să se întrețină raporturi cu propriile soții și să se mănînce și să se bea „pînă cînd, la lumina zorilor, se pot deosebi un fir alb de un fir negru. Apoi țineți postul pînă la următoarea noapte și nu rămîneți în pat cu ele, ci retrageți-vă în moschee“. După legea islamică ulterioară, acestea sînt „elementele esențiale“ ale postului: el trebuie ținut începînd cu puțin înaintea zorilor și pînă puțin după apusul soarelui, timp de treizeci de zile în luna Ramadanului, de către toți adulții musulmani care sînt în deplinătatea facultăților lor; cît despre femei, ele sînt scutite în zilele de menstruație sau în cele ulterioare unei nașteri. El e considerat întrerupt în ziua în care survin anumite violări, a căror listă exactă variază mult în funcție de școli și tradiții. În timpul postului, trebuiesc evitate vorbele necuviincioase, flecăreala, bîrfele și orice altă acțiune care ar putea să provoace cuiva furie sau neliniște, pe lîngă toate acele acțiuni care pot ațîța patimile în sine însuși și în ceilalți.

Pentru tinerii care încep să-l practice, el constituie un fel de trecere la lumea adulților, ca un rit de inițiere într-o viață religioasă trăită mai profund și mai conștient. Aspectele comunitare contribuie și ele la sublinierea importanței sale: serile și nopțile, din clipa întreruperii postului, sînt petrecute în veselie, cu invitați la mese festive și în veghe de rugăciune și de ascultare a versetelor din Coran.

Marele pelerinaj. Al cincilea stîlp al islamului îl constituie *hagg* sau „pelerinajul“ la monumentele sacre de la Mecca, cerută tuturor musulmanilor

cel puțin o dată în viață, cu condiția să fie din punct de vedere fizic capabili să suporte călătoria și să și-o poată permite. E vorba de reluarea unui vechi rit preislamic, reinterpretat în funcție de noul crez monoteist și despuțat, prin urmare, de aspectele sale politeiste: Mecca a devenit într-adevăr singurul loc sacru sau *haram* al noii religii. În acest sens a fost reinterpretată și prezența meteoritului negru *Ka'aba* și în general natura și funcția templului care îl conservă. Tradiția vrea, de fapt, ca locul în care apare el să fi fost ales de Dumnezeu înainte de crearea lumii și ca el să fie imaginea unui templu construit în cer din porunca lui Dumnezeu însuși de către îngeri: așa cum aceștia se rotesc în adorație în jurul templului ceresc, așa și oamenii sînt chemați să facă aceasta în jurul celui pămîntesc.

Înainte de a întreprinde pelerinajul, e nevoie să fie formulată dreapta intenție. Abia ajuns pe teritoriul Meccăi, pelerinul trebuie să intre în starea de sacralizare sau *ihram*. Teritoriul sacru al Meccăi ajunge pînă la o anumită distanță în afara orașului și e delimitat de pietre și de diferite indicatoare. Este absolut interzis accesul non-musulmanilor acolo și nu e voie să fie ucis nici un animal (cu excepția celor nocive) și nici să fie doborît vreun copac sau tufiș. Pe perioada în care e consacrat, credinciosul trebuie să se abțină de la orice practică sexuală, trebuie să se îmbrace cu două bucăți de țesături (în general albe) necusute și nu are voie să se radă, să-și tundă părul și să-și taie unghiile. Pelerinajul propriu-zis începe în ziua de 7 a lunii Dhu'l-higga în marea moschee din Mecca, cu rugăciunea rituală de la amiază și cu respectiva predică specială despre obligațiile pelerinajului. În ziua următoare pelerinii o pornesc spre cîmpia Arafat, aflată la circa patru ore de mers cu cămila la răsărit de Mecca, oprindu-se pentru rugăciunea de la amiază în localitatea Mina, aflată la jumătatea drumului. Ziua de 9 constituie culmea pelerinajului. Imensa mulțime a pelerinilor, cu toții purtînd fără osebite același veșmînt alb, „se oprește în fața (*wuquf*) lui Dumnezeu în cîmpia pustie, la poalele unui munte cunoscut ca „Muntele milostivirii“, de la prînzul mic și pînă la apusul soarelui, repetînd des formula-strigăt tipică a pelerinilor *labbaika Allahumma* „iată-ne, Doamne, în fața Ta“. Imediat ce a apus soarele, cei prezenți o pornesc în goană dinspre de munte către localitatea Muzdalifa, unde își petrec noaptea de 9 spre 10. Înainte de a se lumina de ziuă, se face aici un alt popas sau *wuquf*, cu respectiva alergare (*ifada*) înapoi pînă la Mina, unde se ajunge înainte de răsăritul soarelui. Ziua de 10 este ziua sacrificiilor. La Mina, pelerinii îndeplinesc unele ceremonii, care se termină cu raderea pe cap, care încheie pelerinajul. Legea mai cere ca pelerinul să se ducă la Mecca pentru a face de șapte ori ocolul pietrei sacre; apoi se întoarce la Mina unde iese din starea sacrală. Zilele de 11, 12 și 13 sînt zile de distracție și de sărbătoare.

8. Unitate și diversitate

De pe vremea lui Mahomed, comunitatea islamică a avut tendința de a se diviza în diferite grupări. Deseori acest proces a fost influențat de factori politici și culturali adică teologici și filozofici.

Un aspect important al acestui proces e reprezentat de așa-numitul *sufism*, termen prin care de obicei se desemnează dimensiunea mistică a islamului. Ideile mistice au început să pătrundă în gândirea islamică la începutul primului secol al erei islamice, când în comunitățile islamice a apărut o formă de pietism ascetic. Nevoia crescîndă de supunere la legea divină, încarnată în islamul oficial, a fost un alt factor care i-a ajutat pe misticii și pe asceții musulmani, supranumiți *sufi*. Ducînd o viață de iubire și de devoțiune pură față de Dumnezeu, sufii au dezvoltat o cale spirituală spre divinitate, articulată într-o serie de stadii de devoțiune și de stadii de cunoaștere. Interesul sufilor față de această dublă cale spirituală a dus la doctrina anulării individului în Dumnezeu, sintetizată în faimoasa afirmație a lui al-Hallag (m. 922): „Eu sînt Adevărul“, unde „Adevărul“ este unul dintre numele sau attributele lui Dumnezeu. Ideea că există diferite niveluri de devoțiune și că numai o elită poate să ajungă la cel mai înalt, a introdus în islam conceptul de sfințenie și convingerea ce decurge de aici, trăită mai ales la nivel popular, că sfinții ar dispune de puteri deosebite.

Tradiția sufistă se distinge și prin practicile sale. În timp ce, de pildă, musulmanii ortodocși dezaprobă folosirea muzicii în ritualurile religioase, ordinele *sufi* din întreaga lume islamică, și îndeosebi din Turcia, din Iran și din regiunea indo-pakistaneză au dezvoltat o întreagă gamă de practici rituale care utilizau cîntul, tobele și alte instrumente muzicale, precum și dansul.

Divizarea cea mai importantă față de islamul sunnit este cea reprezentată de *șiiți*. Ei se numesc așa deoarece constituie „partida lui Ali“ (*shi'at Ali*), vărul și ginerele lui Mahomed. *Șiiții* s-au născut ca mișcare politică printre cei care susțineau că ginerele lui Mahomed și descendenții săi (care, prin fiica sa Fatima, erau și descendenți ai lui Mahomed) erau singurii succesori legitimi ai Profetului în fruntea comunității musulmane. O dată cu succesul dinastiilor succesive a Omeiazilor și a Abbasizilor și cu constituirea islamului sunnit, *șiiții* au devenit o comunitate religioasă separată, care în cele din urmă a făcut din Iran centrul activităților sale. Ei au negat doctrina sunnită a „consensului“, dezvoltînd, în locul ei, doctrina potrivit căreia exista în fiecare generație un șef sau călăuz (*imam*) infailibil. Acești șefi erau așadar singura sursă a autorității și a călăuzirii religioase. După majoritatea *șiiților*, numiți *imamiți* sau *doisprezecimani*, linia de succesiune a acestor șefi ajunge pînă la al doisprezecelea, dispărut în mod misterios în anul 878: o dată cu acesta imamatul s-a sfîrșit și, în așteptarea întoarcerii sale, locul

lui a fost luat de colectivitatea învățaților religioși șiiți sau *ulama*. Actuali ayatollahi se consideră paznicii imamatului. Șiiții au dezvoltat pe lângă aceasta o teologie proprie originală, comentarii la Coran, un sistem juridic propriu și modalități deosebite de desfășurare a practicilor de cult.

Ceilalți șiiți sînt numiți ismailiți, deoarece contestă afirmația că al șaptelea *imam* ar fi fost Musa al-Kazim, susținînd că a fost fratele său Ismail care a murit de copil. Născută în secolul al IX-lea, această sectă a dezvoltat o teologie proprie, influențată de neoplatonism și îmbibată de seve gnostice. Ei au înflorit în secolul al X-lea și au contribuit la instituirea dinastiei Fatimizilor în Egipt, Palestina și Siria. În afară de aceasta au fost misionari activi ai islamului, răspîndindu-se îndeosebi în Arabia meridională și în Africa orientală.

Dintre diferitele subgrupări ale ismailiților pot fi amintiți druzii, care cred în zeificarea șefului fatimizilor, al-Hakim (m. 1020), a cărui întoarcere o așteaptă. Druzii sînt o sectă ezoterică, ai căror membri se reunesc joia și de asemenea vinerea ca și ceilalți musulmani, susțin cu tărie căsătoria monogamică și au un cod etic propriu și unele credințe deosebite, ca aceea cum că Ali a fost o încarnare a lui Dumnezeu. În sfîrșit, pot fi amintiți în treacăt, printre celelalte disidențe, „Asasinii“, care s-au despărțit de ismailiți în Siria în perioada primei cruciade. Numele lor se trage de la folosirea hașishului; au devenit faimoși prin atacarea forturilor cruciaților și prin uciderea creștinilor.

În afară de aceste secte islamice există o largă varietate de grupuri care se inspiră din islam, uneori însă încălcîndu-i granițele. Un exemplu remarcabil e oferit de Sikh-ii indieni, care îmbină unele credințe și practici islamice cu altele hinduiste. Un alt exemplu e furnizat de acele grupuri care, născute ca mișcări reformate islamice, ulterior s-au îndepărtat atît de mult de ortodoxie, încît pînă la urmă au fost excluse. Este cazul babilor, apăruiți în 1840 în Iran, și al Ahmaienilor, apăruiți în 1880 în India.

9. Islamul modern

În epoca modernă, islamul a fost nevoit să se confrunte, atît în exterior cît și în interior, cu un larg evantai de forțe care i-au pus în discuție, uneori în mod radical, identitatea. În exterior, decisivă s-a dovedit a fi confruntarea cu Occidentul și forțele sale politice, sociale și culturale: mare parte din lumea islamică, într-adevăr, din nordul Africii și pînă în Indonezia, a căzut sub stăpînirea colonială europeană. O dată cu nașterea naționalismului islamic și cu instituirea unor state independente s-a dezvoltat mai tîrziu o luptă endemică pentru predominare între diferitele realități ale islamului, dintre care unele erau înclinate spre crearea de state seculare după model

occidental, cu o legislație non-coranică, în timp ce altele aspirau la restaurarea unei forme oarecare de stat islamic în care viața islamică tradițională să poată fi reluată netulburată de confruntarea corozivă cu modernitatea occidentală. Trebuie de asemenea reamintită importanța pe care în secolul XX a avut-o, în multe țări islamice, întâlnirea cu socialismul, atât marxist cât și nemarxist. Reacția musulmană la aceste forțe externe a fost foarte variată, generînd mișcări și poziții diversificate.

Prima reformă revivalistă. Primelor secole care, așa cum am văzut, au dus la apogeu dezvoltarea civilizației musulmane, le-a urmat o lungă perioadă de stagnare culturală și înțepenire doctrinară, care a însoțit islamul pînă în secolul al XVIII-lea al erei noastre, cu o evoluție de sens opus celei occidentale.

Primele impulsuri ale unei vieți noi au venit, pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, sub forma unor mișcări reformiste revivaliste, care au apărut în Arabia, în India și în unele părți din Africa. Una dintre primele și cele mai influente s-a născut în Arabia centrală în urma eforturilor neobosite ale lui Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (m. 1792), care urmărea să purifice islamul de influențele străine. El era convins că musulmanii trebuiau să se întoarcă la credințele simple și practice urmate pe vremea lui Mahomed. Adepții săi, wahhabiții, se deosebesc așadar prin apelul lor la un islam pur și distinct față de o interpretare *ad litteram* a Coranului. Ei se inspiră din școala hanbalită, ridicînd-o la o poziție de autoritate. În afară de aceasta, și-au unit forțele cu cele ale familiei Suud, care, pornind din capitala lor spre Riad, în Arabia centrală, au cucerit și „au purificat” Mecca în 1806 și au continuat expansiunea pînă în 1818. La începutul secolului al XX-lea puterea lor a revenit în Arabia centrală și în 1932 a fost întemeiat regatul Arabiei saudite. De atunci credințele și practicile wahhabite s-au bucurat de o aprobare oficială în toată Arabia, inclusiv în orașele sfinte Medina și Mecca, și i-au influențat pe musulmanii din întreaga lume, îndeosebi în regiunile pe cale de dezvoltare. Wahhabiții susțin că vizitarea mormintelor celor considerați sfinți sau căutarea unei intermediari prin ei constituie o practică politeistă. Ei sînt împotriva respectării „zilei de naștere a Profetului”, o sărbătoare larg celebrată în toată lumea musulmană. Consideră că este o greșeală să se interpreteze în mod alegoric Coranul sau să se accepte drept adevăr ceva care să nu fie confirmat de textul sacru, de *hadith*-ele canonice sau de un raționament convingător. În afară de aceasta, descurajează anumite inovații occidentale cum ar fi cinematograful, tutunul, dansul, astfel încît sînt supranumiți puritanii islamului.

În India mișcarea de reformă a început încă din secolul al XVII-lea. După o perioadă de largă popularitate și influență a sufismului, care a dus la convertiri în masă de la hinduism la islam, musulmanii ortodocși au găsit un

reprezentant de autoritate în Ahman Sirhindi (m. 1625), care a atacat monismul filozofic al sufilor cei mai radicali, inserându-l într-un sistem care sublinia valorile tradiționale și situarea în centru a legii islamice. Reformele sale au fost ulterior îmbrățișate și întărite de Aurangzeb (m. 1707), musulmanul dominator care a fost apărătorul îndârjit al ortodoxiei sunnite în India. O jumătate de secol mai târziu, islamul indian a găsit un nou lider intelectual în Wali-Allah din Delhi (m. 1762), care, la fel ca și contemporanii săi wahhabiți din Arabia, intenționa să „purifice” islamul de credințele și de practicile străine care își făcuseră loc între timp, restaurându-i chipul inițial. Sistemul său se baza pe justiția socială și economică. Un discipol de-al său, Sayyid Ahmad din Bareli, a transformat această reformă intelectuală într-un adevărat „RĂZBOI SFÎNT”^{*}. Într-adevăr, după întoarcerea dintr-un pelerinaj la Mecca, el a organizat o armată și a smuls de sub stăpânirea Sikh-ilor o mare parte din nord-vestul Indiei. Dominația musulmană în India a continuat pînă în 1815, cînd marele imperiu Moghul a fost cucerit de britanici.

Secolul al XIX-lea a fost martorul nașterii mai multor mișcări reformiste în Africa. La fel ca în India, aceste mișcări îndeplineau îndemnul către o întoarcere la învățăturile simple ale primului islam cu folosirea unor metode sufi de organizare și de propagare a ideilor. Ordinul idrisi, fondat de Ahmad ibn Idrisi (m. 1837), a respins ideea sufi de unire cu Dumnezeu și a propus, în locul ei, unirea cu spiritul lui Mahomed, ca unic țel legitim al misticismului islamic. Fondatorul acestei mișcări nu a fost doar un sufi practicant, ci și un specialist al legislației islamice. Ca și wahhabiții, el a respins conceptul clasic al „consensului”, proclamînd în locul acestuia dreptul de a avea o opinie individuală. Din ordinul idrisi s-au născut alte ordine independente, dintre care cel mai important a fost sanusiyya, fondat în 1837 de discipolul algerian al lui Idris, Muhammad Ali al-Sanusi (m. 1859) care a instituit un ritual propriu de tip sufi și a organizat mai departe douăzeci de centre sau „celule” mai ales în nordul Africii. Asemenea maestrului său, și el a proclamat dreptul la „războiul sfînt” și a pregătit pentru adepții săi norme legale în domeniul economic și social. Ordinul sanusi a pus la punct un program de reforme sociale care se extindea la activitatea politică. El a fost activ în mișcările panislamice și anticoloniale și a jucat un rol în eliberarea Libiei de sub stăpînirea colonială italiană. Cînd în 1951 a fost întemeiat regatul Libiei (care avea să dureze pînă în 1969), șeful ordinului sanusi a devenit Idris I, primul rege al noii națiuni.

RĂZBOIUL SFÎNT

Jihadul, tradus în general prin „război sfînt”, înseamnă literalmente „efortul” ce trebuie depus pentru a străbate „calea lui Dumnezeu” și se referă mai precis la „lupta împotriva necredincioșilor”. O definiție tipică a unui doctor

în legea islamică este următoarea: „Lupta pe care o duce musulmanul împotriva necredinciosului cu care nu are nici un pact [sînt excluse religiile Cărtii, ca ebraismul și creștinismul deoarece ele rămîn fidele pactului] cu scopul de a exalta cuvîntul lui Dumnezeu Preaînaltul“.

Jihadul nu face parte din cei cinci „stîlpi“ ai islamului, chiar dacă în Coran (IX, 41) credincioșii sînt îndemnați stăruitor să-l pună în practică. Datoria *jihadului* (cuvîntul acesta nu are plural) e mai întîi de toate datoria comunității în ansamblul ei și nu a individului luat separat, o condiție permanentă care va ajunge la capăt numai atunci cînd lumea va fi devenit teritoriu al islamului sau al păcii (*dar al islam*), adică atunci cînd toți oamenii vor fi acceptat credința în Dumnezeu și în trimisul său Mahomed. După jurisprudența islamică, teritoriului păcii i se opune cel al războiului, adică acela care nu este încă teritoriu islamic: sarcina *jihadului* nu este deci exclusiv aceea de a extinde imperiul islamic, ci de a răspîndi cuvîntul lui Dumnezeu. În opoziție cu unele mișcări tradiționaliste și radicale, care și astăzi susțin aplicarea forței în această luptă misionară, majoritatea școlilor și a juriștilor subliniază aspectul pașnic al *jihadului*.

Alături de aspectul general și de cel misionar, al treilea aspect esențial al *jihadului* este cel interior, constînd în efortul depus de orice musulman pentru a arăta lui Dumnezeu cuvenita supunere, respectînd și urmînd poruncile lui și practicînd caritatea.

Aceste mișcări reformiste au ceva comun prin exigența de a restaura islamul originar lăsînd deoparte dezvoltările culturale ulterioare, prin respingerea, în consecință, a ideii că „adevăratul“ islam a fost acela din perioada medievală, prin neacceptarea „consensului“ și a ideilor noi importate din Occident, în sfîrșit, prin propensiunea de a duce mai departe reforma revivalistă prin forța armelor.

Reforma modernistă. Către jumătatea secolului al XIX-lea, în islam au început să-și facă apariția concepții hotărît moderniste, îndeosebi în India și în Egipt, aceasta și ca o consecință a „cotiturii“ coincizînd cu campania din Egipt, întreprinsă de Napoleon în 1798, care în mod normal e socotit drept punctul de pornire al vastei mișcări de reînnoire care s-a desfășurat în deceniile următoare.

În India, musulmanii au boicotat școlile de stat și, prin urmare, au renunțat la serviciile statului, din moment ce considerau India britanică o societate non-musulmană. Totuși, Ahmad Kkan (1817-1889) și-a dat seama că, procedînd astfel, își făceau rău doar lor înșiși; a încurajat, prin urmare, lealitatea față de britanici, în convingerea că musulmanii, care trăiau în India în condiții de libertate religioasă, ar trebui să profite de această situație. El i-a îndemnat pe coreligionarii săi să-și facă o educație modernă și a fondat în 1857 un institut – astăzi universitatea din Aligarh – unde se putea preda

tot ce era mai bun în gândirea occidentală, bărbaților ca și femeilor, într-o atmosferă islamică. Sustinea de fapt că musulmanii nu trebuiau să se sustragă de la confruntarea cu lumea modernă, interpretând și adaptând credințele și practicile tradiționale ale islamului în lumina rațiunii și a științelor occidentale, convins fiind că știința și islamul nu erau în contradicție. A încurajat, în consecință, revizuirea practicilor poligamice și sclavagiste tradiționale, judecate ca rele sociale.

Un alt eminent reformator indian a fost juristul șiit Amir Ali (m. 1928), care și el primise o educație de tip britanic. Chiar dacă sub multe aspecte a rămas ortodox, a dat interpretări modernizante despre „stâlpi” și despre alte îndatoriri religioase, invocând și el abolirea unor practici tradiționale ca sclavia și poligamia. Teza sa principală era că islamul încorporează valori morale și sociale care tind spre modernizare: în timp ce învățămintele spirituale ale Coranului sînt eterne și imuabile, reglementarea coranică specifică a vieții musulmane nu trebuie să fie considerată permanentă, ci trebuie să se adapteze și să evolueze o dată cu schimbarea generală a condițiilor de viață. Unele idei ale lui, ca aceea cum că autorul Coranului era Mahomed, au stîrnit scandal. În sfîrșit, el i-a îndemnat pe fideli să citească și singuri Coranul, fără povara interpretărilor oficiale.

Între timp, în Orientul Mijlociu, concepții asemănătoare erau exprimate de cel mai important exponent al modernismului egiptean, Muhammad Abduh (m. 1905). Și el afirma compatibilitatea dintre islam și știința modernă, îndemnîndu-i pe musulmani să cultive filozofia occidentală și să-și lărgească propriile sisteme și programe educative. El a fost în măsură să efectueze aceste reforme atunci cînd a fost numit șef al milenarei școli a moscheii din Cairo, transformată în universitatea al-Ahzar.

Dezvoltări actuale. Secolul XX a fost martorul formării feluritor grupări și mișcări islamice, care au urmărit sau au combătut interesele și programele modernismului islamic din secolul al XIX-lea. Unele dintre aceste mișcări s-au implicat în domeniul social și politic.

În Egipt moștenirea lui Muhammad Abduh a fost asumată pentru un timp de o mișcare numită Salafiyya („Părinții fondatori”), condusă de Muhammad Rashid Rida (m. 1935), care a completat comentariile la Coran ale lui Abduh și le-a publicat într-un ziar influent, fondat de el însuși, „al-Manar” („Farul”). Salafiyya, o grupare de reformiști conservatori care se considerau a fi niște hanbaliți, au invocat unele reforme juridice și sociale, combătînd în același timp reformele avansate de moderniști. Mișcarea a trecut pe poziții fundamentaliste (FUNDAMENTALISM*) și anti-intelectualiste, sfîrșind prin a dispărea. Moștenitoarea ei directă a fost Frăția musulmană, fondată de Hasan al-Banna (m. 1949), care, încă student fiind, fusese la Cairo un

adept al lui Rashid Rida. Convins de faptul că activitatea de revitalizare a societății musulmane reclama, mai mult decît o implicare intelectuală, o prezență activă în rîndul maselor, a organizat numeroase centre în tot Egiptul, contribuind la răspîndirea mișcării și în Siria, Palestina, Sudan și în alte părți ale lumii arabe. În Egipt, mișcarea a devenit tot mai politică, pînă cînd, în 1954, împreună cu alte partide politice, a fost interzisă. În ultimii ani, în Egipt și în alte țări islamice, a fost trezit din nou interesul față de temele și aspirațiile Frăției, deseori împletit cu un sentiment anti-occidental.

Echivalentul indo-pakistanez al Frăției este Partidul islamic, fondat în 1941 de către Abul al-Mawudi (m. 1979). Pakistanul (cuvînt care înseamnă „națiunea celui pur [*pak*]“) a fost înființat în 1947 ca rezultat al unui nou experiment în lumea islamică. Ideea în urma căreia a apărut acesta, propusă de filozoful și poetul modernist Muhammad Iqbal (m. 1938) și mai tîrziu transpusă în practică de Muhammad Ali Jinnah, care a fost și primul președinte, era de a decupa zonele cu majoritate islamică din India britanică, constituind un stat independent compus numai din musulmani. Jinnah, care nu a fost un om deosebit de religios și care nu avea în minte un stat teocratic dominat de *mullahi*, a murit în 1948, înainte să fie publicată o constituție. De atunci, absența unui conducător puternic și lipsa de consens între politicieni a împiedicat realizarea unui stat ideal musulman.

Secolul XX a fost de asemenea martorul sfîrșitului imperiului otoman și al califatului, și totodată al instituirii unui stat secular în Turcia (prezidat de Kemal Atatürk începînd din 1923) și a unor regimuri revoluționare islamice în Sudan (1969), în Libia (1969) și în Iran (1979). Astăzi islamul continuă să fie o forță religioasă și politică activă și dinamică, în puternică expansiune în unele părți ale lumii, prezent tot mai mult în Occident datorită unei diaspore islamice crescînde cu consecințe imprevizibile, în sfîrșit, în multe țări cu rădăcini islamice tradiționale, aflate tot mai mult într-o poziție de critică și de respingere a lumii moderne.

Bibliografie

- ARBERRY A.J., 1979², *Sufism: an Account of the Mystic of Islam*, London.
 ARKOUN M., 1985, *La pensée arabe*, Paris.
 BADIE B., 1987, *Les deux états: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris.
 BAUSANI A., 1955, *Il Corano*, Firenze.
 BAUSANI A., 1959, *Persia religiosa*, Milano.
 BAUSANI A., 1987², *L'Islam*, Milano.
 BELL R., 1953, *Introduction to the Qu'ran*, Edinburgh.
 BERQUE J., 1990, *Le Coran*, Paris.

- BLACHÈRE R., 1947–1950, *Le Coran. Traduction nouvelle*, 3 vol., Paris.
- CORBIN H., 1971–1972, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris.
- CORBIN H., 1989, *Histoire de la philosophie Islâmique*, Paris.
- ENDRESS G., 1982, *Der Islam: eine Einführung in seine Geschichte*, München.
- ETIENNE B., 1987, *L'Islamisme radical*, Paris.
- FILIPPANI-ROCONI P., 1973, *Ismaeliti ed „Assassini“*, Milano.
- GARDET L.–ANAWATI M.M., 1981³, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*, Paris.
- GEERTZ C., 1968, *Islam Observed*, London.
- HOLT P.M.–LAMBTON A.K.S.–LEWIS B. (ed.), 1970, *The Cambridge History of Islam*, 2 vol., Cambridge.
- HOURLANI A., 1991, *Islam in European Thought*, Cambridge.
- LAOUST H., 1965, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris.
- LAPIDUS I.M., 1988, *a History of Islamic Societies*, 2 vol., Cambridge.
- MASSIGNON L., 1970, *Parole donnée*, Paris.
- MOLÉ M., 1965, *Lwa mystiques musulmans*, Paris.
- PARET R., 1977, *Der Koran*, 2 vol., Stuttgart.
- SCARCIA Amoretti B., 1994, *Sciiti nel mondo*, Roma.
- SCHIMMEL A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
- SCHIMMEL A., 1994, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany.
- SNOUCK HURGRONIE C., 1980, *Het Mekkaansche feest*, Leiden.
- VENTURA A., 1995, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII–XVI secolo); Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 155–257; 339–417.
- VERCELLIN G., 1996, *Istituzioni del mondo mussulmano*, Torino.
- WAARDENBURG J., 1969, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris.
- WATT W.M., 1989, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London.

Religii dualiste

1. Introducere

Spre deosebire de MONOTEISM* și de POLITEISM*, care se definesc prin opoziție reciprocă în virtutea existenței unui dumnezeu unic (cu excluderea oricărui alt dumnezeu) sau a existenței unui *panteon* coordonat în mod ierarhic de mai mulți zei, prin termenul dualism se descrie de obicei o serie de doctrine doteiste care se disting prin existența, în primul rând pe planul cosmologic al creării lumii, a două principii aflate în conflict. Ca atare, dualismul poate fi situat, din punct de vedere tipologic, la jumătatea drumului dintre credințele politeiste și credințele monoteiste. De fapt, după cum vom vedea, chiar dacă nu toți istoricii religiilor sînt de acord atunci cînd vorbesc despre „religii dualiste“, preferînd să înțeleagă dualismul mai degrabă ca o formă a discursului religios care apare și se afirmă în tradițiile religioase cele mai diferite, religiile dualiste pe care le vom analiza, și anume gnosticismul și maniheismul, au drept caracteristică apariția lor pe un teren religios tipic monoteist: acela al monoteismului din tradiția iudeo-creștină. În cadrul acesta, prin urmare, vom face abstracție de problema mai generală a dualismului etnologic și a variațiunilor și ramificațiilor sale, pentru a ne concentra asupra acelor religii istorice, apărute în secolele I și II ale erei noastre, care au sfîrșit prin a se impune ca exemple tipice de religii dualiste. Prin urmare, va fi lăsată deoparte problematica generală a criteriilor de clasificare a diferitelor tipuri de dualism, pentru care se face trimitere la bibliografie și în special la lucrările lui U. Bianchi.

Pentru scopurile noastre va fi suficient să ne limităm la a observa că problema dualismului este, în spațiul religios, strîns legată de problema originii Răului, este, așadar, o consecință a acelei răscruci fundamentale în virtutea căreia în diferite tradiții religioase, în timp ce se afirmă un pesimism cosmic și antropologic crescînd care vede în Rău o componentă esențială a ordinii constituite, se tinde, totodată, pe fondul unei schimbări radicale a concepției despre divin, ca Dumnezeu să fie scutit de orice responsabilitate

referitoare la originea acestui Rău, perceput ca o realitate *sui generis*, înzestrat de aceea cu o consistență ontologică proprie.

În acest context, prin „religii dualiste“ se înțeleg acele religii care, deși caută în felul lor să prezeve transcendența absolută și unicitatea principiului divin, în încercarea de a concilia existența unui Dumnezeu absolut bun cu existența unui Rău radical de care El nu este în nici un fel responsabil, au recurs la un demers teologic tipic dualist, care presupune existența a două principii divine, dintre care unul este cauza și originea Răului.

După cum am văzut, o religie dualistă e zoroastrismul (cap. X), din moment ce dualismul constituie un element distinctiv al mesajului original al lui Zoroastru însuși. Alte religii dualiste tipice, pe lângă cele pe care le vom examina, sînt mandeismul și diversele dualisme care au însoțit istoria creștinismului medieval, de la bogomilism la catarism. Așa cum ne învață istoria acestor religii, în esență se pot găsi două moduri de a raporta principiul răului la principiul binelui. Pe de o parte, așa cum se întîmplă în maniheism sau în anumite forme de catarism, putem avea o formă radicală de dualism, în virtutea căreia cele două principii au o consistență ontologică egală, Principiul răului coexistînd *ab aeterno* cu cel al binelui; în general, în aceste sisteme, unei perioade inițiale de separație îi urmează o perioadă – care stă la baza originii înseși a cosmosului și a omului – în care, ca urmare a unui „incident“ inițial, provocat îndeobște de forțele răului, are loc un amestec între cele două regnuri, care stă la baza istoriei înseși a cosmosului și a omului. Scopul escatologiei este de a relata cum se va ajunge la înfrîngerea definitivă a forțelor răului, care vor fi pentru totdeauna separate de cele ale binelui. Pe de alta, cum e cazul în anumite forme de gnosticism, găsim o formă atenuată de dualism: în acest al doilea caz, originea răului, pentru a nu amenința unicitatea divină, trebuie căutată în sînul divinității înseși. Merită în orice caz să se sublinieze cum în ambele forme, expresii tipice ale pesimismului religios, au totuși comun o tendință optimistă fundamentală, constînd în convingerea triumfului definitiv al forțelor binelui.

2. Gnoza

Cunoașterea gnostică. Prin gnoză (de la grecescul *gnosis*, „cunoaștere“) se înțelege în general o formă de cunoaștere religioasă care se salvează de la sine. Ea nu depinde de un obiect anume, întrucît își are în ea însăși valoarea și temeiul. Este, așadar, cunoașterea totală, capabilă să transceadă dihotomia subiect–obiect, ba chiar orice dihotomie, deoarece este cunoaștere absolută a absolutului. Cunoaștere mîntuitoare care, prin însăși natura sa, se opune credinței, gnoza prinde rădăcini în experiența, generic umană, a divizării și a sciziunii: dintre sine și lume, dintre sine și Dumnezeu, dintre

sine și sine în sensul eului empiric. Sfîșiere, așadar, care amenință și unitatea individului, minîndu-i integritatea. Prin caracterul său de globalitate și de absolut, cunoașterea gnostică se consideră capabilă să depășească aceste dihotomii, recuperînd integritatea amenințată și restaurînd unitatea pierdută.

Forme gnostice de cunoaștere mîntuitoare sînt prezente în numeroase tradiții religioase, teiste sau nonteiste, de la hinduism, cu dialectica sa între principiul ontologic individual sau *ātman* și principiul ontologic general sau *Brahman*, pînă la buddhismul de la începuturi, care pentru unii ar reprezenta o formă pură (adică lipsită de referințe mitologice) de cunoaștere gnostică; de la Cabala ebraică la formele gnostice prezente în anumite tradiții ezoterice islamice. Este vorba de forme condiționate din punct de vedere istoric, greu de readus la unitate și care, oricum, fac problematică discuția despre „gnoza eternă”. Ceea ce o fenomenologie a gnozei poate revela este cel mult oscilația între acești doi poli: pe de o parte, sentimentul sfîșietor al unei despărțiri, al unei divizări, al unei rupturi, provocate și induse de existența răului, a unui rău ontologic configurîndu-se în diverse moduri pe planul reprezentărilor mitologice; și, pe de alta, exigența, culminînd tocmai în gnoză, de a depăși această sciziune, recuperînd și restaurînd unitatea pierdută. Gnosticul este, așadar, cel care, în virtutea unei iluminări sau a unei revelații (după cum prevalează elementul intuiției interioare sau al comunicării exterioare din partea unei figuri de mîntuitor), este capabil, regăsindu-și propriul sine, să depășească definitiv sfîșierile prezente, restabilind identitatea originară și, o dată cu aceasta, făcînd să coincidă *arché* și *telos*, începutul și sfîrșitul propriei existențe.

Sursele gnosticismului. Din punct de vedere cronologic, prima formă istoric realizată și documentată de gnoză e gnosticismul, o mișcare religioasă apărută în secolele I și II d.C. și înfloritoare în secolele al II-lea și al III-lea d.C., cunoscută în primul rînd din numeroasele surse gnostice, îndeosebi scrierile din biblioteca în limba coptă descoperită la Nag Hammadi în 1945, care, alături de scrieri nongnostice (ca tratate ermetice, fragmente ale unor lucrări platonice, *Maximele lui Sextus* și scrieri creștine apocrife ca *Faptele lui Petru*), cuprinde tratate gnostice care au schimbat profund cunoașterea acestui fenomen religios, confirmînd natura de religie a cărții propriie gnosticismului, potrivit căruia dezvăluirea tainelor lumii superioare este fixată în scrieri sacre aparte. Spre deosebire însă de adevăratele religii ale cărții, ca ebraismul, creștinismul sau islamul, scrierile gnostice nu posedă o valoare normativă, prin aceasta diferențiindu-se și de scrierile maniheene. În al doilea rînd, el este cunoscut grație scrierilor prin care era combătut de unii Părinți ai Bisericii începînd de la jumătatea secolului al II-lea d.C. (de către Iustin și Irineu, prin autorul unei lucrări cunoscute ca *Refutatio*, și pînă la Pa-

narion-ul lui Epifanios, episcop de Salamina, scris în a doua jumătate a secolului al IV-lea), care au combătut gnosticismul ca erezie creștină și care, în respingerile lor, reproduc documente prețioase și astăzi. Nu trebuie uitată nici respingerea gnosticismului întreprinsă de Plotin: într-adevăr, întemeietorul neoplatonismului a avut în cadrul școlii sale și gnostici. Cu timpul, el a realizat totala deosebire care despărțea a sa reinterpretare a platonismului de mitologiile gnostice. Într-un tratat faimos despre *Enneade* (II, 9) el a respins în mod radical gnosticismul, demonstrând de altfel o comprehensiune profundă a sistemului de gândire pe care îl combătea, lucrarea fiind considerată pînă astăzi de o importanță fundamentală pentru o mai bună înțelegere a acestuia.

Mitul gnostic. Gnoza gnosticismului are drept obiect ceea ce gnosticul consideră a fi adevărata realitate spirituală a omului: Sinele ontologic, real, consubstanțial cu însăși substanța divină. Transmisă de un revelator/mîntuitor și garantată de o tradiție ezoterică deosebită, această cunoaștere prin sine îl mîntuiește pe cel care o primește. Deseori această iluminare/revelație e însoțită de o indicație sau instrucțiune, prin intermediul căreia adeptul este inițiat în misterele gnozei și care se bazează pe comunicarea ezoterică unei povestiri mitice, care are scopul de a răspunde la întrebările esențiale ale gnosticului. Acestea din urmă sînt legate de o concepție pesimistă despre lume și despre creatorul ei, demiurgul sau meșterul divin (evidentă preluare a meșterului divin din *Timaios* al lui Platon, dar totodată o reinterpretare negativă a Dumnezeului creator din Vechiul Testament), considerat un dumnezeu ignorant sau perfid opus Dumnezeului bun absolut transcendent, necunoscut și incognoscibil altfel decît prin revelația gnozei.

În jurul acestui nucleu dualist, care opune lumea întunericului creată de demiurg lumii superioare și luminoase a plenitudinii divine sau *pleroma* (dualism cosmologic), principiul spiritual sau pneuma latentă în gnostic compusului psihofizic creat de demiurg, care întemnițează această realitate divină (dualism antropologic), se construiește lumea pestriță a mitologiei gnostice. Spre deosebire de mitologiile caracteristice religiilor lumii antice, ea se distinge prin relatarea unui eveniment ce cunoaște la origine plenitudinea unei lumi divine, care, în urma unui „incident“ înlăuntrul vieții înseși a pleromei (incident interpretat în felurite moduri și care, în versiunea lui cea mai cunoscută, se configurează ca vină săvîrșită de ultimul dintre eonii emanați de perechea primordială, în general identificat cu Sofia), dă naștere unui univers al carenței și al vidului, cosmic și uman.

Această mitologie, caracterizată printr-un înalt grad de autoreflexivitate, din moment ce narează faptele acelui zeu deosebit care este Anthropos-ul pleromatic, cuprinde o teologie, care este în același timp o teogonie, pentru

că narează „nașterea eternă“ a Dumnezeuului necunoscut, este o teozofie, de vreme ce grație acestui mit se poate pătrunde în însăși taina acestei nașteri; o cosmogonie, care conține versiunea gnostică, antibiblică, a genezei acestui cosmos sediu al răului și operă a demiurgului; o antropogonie, potrivit căreia demiurgul și cortegiul său de îngeri perfizi creează compusul psihofizic trecător, căruia apoi (recitare gnostică a Facerii II, 7) demiurgul îi insuflă fără voia sa pneuma transmisă de Mamă, Sofia extrapleromatică, producînd astfel primul om potențial din substanță pneumatică; în sfîrșit, o escatologie, potrivit căreia lumea demiurgică materială e menită distrugerii, putînd supraviețui numai materia spirituală care se va dovedi capabilă să-și recunoască adevărata natură și origine. În concluzie, mitologia gnostică nu face decît să nareze faptele acelui dumnezeu deosebit care este cel gnostic, reamintindu-i originile, explicitînd cauzele uitării care l-a azvîrlit în lumea aceasta de întuneric și de moarte, arătîndu-i în același timp, tocmai prin „căutarea timpului pierdut“ pe care gnoza o face posibilă, calea spre mîntuire.

Gnoza este, prin dialectica internă care o caracterizează, o formă tipică de proces autoizbăvitor. În acest sens, nu puține sînt textele gnostice în care procesul mîntuitor pus în mișcare de gnoză e un proces de autocunoaștere, adică de cunoaștere a propriei realități divine. Acest lucru e adevărat îndeosebi pentru textele gnostice neinfluențate sau atinse superficial de creștinism. Nu puține, pe de altă parte, și de mare însemnătate teologică sînt textele gnostice ale unor gînditori (ca Basilide și, mai ales, Valentin și școala sa), în care influența creștină determinantă s-a tradus prin construirea unei soteriologii unde elementul harului divin și al deosebitei sale alcătuirii mîntuitoare ocupă locul central.

Teologia gnostică. Pîna astăzi nu s-a căzut de acord asupra originii gnosticismului și nici asupra modului de a înțelege raportul dintre momentul creștin și momentul necreștin. E cert, pe de altă parte, că gnosticii creștini au fost, în ordinea timpului, primii teologi creștini, primii gînditori, cu alte cuvinte, au aplicat sistematic categoriile filozofice ale gîndirii grecești, în special în versiunea sa platoniană, la cercetarea tainei vieții divine acționînd pe planul, numai aparent paradoxal, al unei mitologii raționale, în realitate construind un sistem teologic îndrăzneț și profund din punct de vedere speculativ.

Ca *Deus absconditus*, Primul Principiu al gnosticilor este *Deus* în sensul de substanță infinită, informă, necunoscută, care nu poate fi cunoscută decît pe cale negativă, de vreme ce înlăuntrul ei nu cunoaște determinări de nici un fel. Ca atare, nu întîmplător el este definit ca Prepărinte: într-adevăr, El nu coincide cu ființa, ci o transcende, întrucît sursa lui e înzestrată cu o

existență absolută și exclusivă din care nimeni nu face parte; nici nu e principiul a ceva sau, și mai puțin, tată al unui fiu, lucru care l-ar proiecta în afara desăvârșitei lui autosubzistențe.

Situația aceasta de autosuficiență perfectă se întrerupe la un anumit punct. În textele gnostice necreștine, trecerea de la o economie autosubzistentă dar nefecundă (și definită deci virginală) la economia limitată dar fecundă întoarșă spre exterior este descrisă, din punct de vedere mitic, ca autocontemplație fecundantă a Prepărintelui. El se vede pe sine în sine însuși ca într-o oglindă, identificat cu apele vieții, substanța pneumatică feminină care îl înconjoară în eternitate. În felul acesta, El își manifestă față de el însuși propria asemănare. E vorba de un proces în sine necesar, de o naștere eternă, în sensul că Primul Principiu există ca atare tocmai deoarece contemplă în eternitate, în virtutea unei „priviri“ anume, a unei „viziuni“ anume, înfinitatea propriei substanțe. În textele gnosticismului creștin, dimpotrivă, această frângere a cercului etern al autosuficienței divine, prin care Tatăl îl zămislește pe Fiu, se configurează ca un act insondabil de grație, care trimite iarăși la misterul libertății divine.

În virtutea autocontemplației, Prepărintele zămislește deci „în sânul său“ pe Fiul, inițiind astfel economia izbăvitoare. Zămislirea Fiului, „unicul în măsură să-l cunoască pe Tatăl“, coincide de fapt cu manifestarea potențialităților latente în natura divină și care se vor realiza sub forma pleromei. Întîmplările dinlăuntrul pleromei, pe de altă parte, care posedă o valoare exemplară, prefigurează întîmplările ulterioare cu rătăcirii și regăsiri ale gnosticului.

Pentru o istorie a gnosticismului. Natura mimetică a gnosticismului face problematică orice încercare de a-i reconstitui, chiar și în chip ipotetic, începuturile. La aceasta se adaugă faptul că sursele originale sînt în general povestiri mitice deloc interesate de faptele istorice reale. Pentru a încerca reconstituirea istoriei gnosticismului și orientarea în numeroasele ramuri și școli cărora el le-a dat viață, s-a recurs, prin urmare, de nevoie, cu toate precauțiile de rigoare, la sursele eretice sau, oricum, la însemnările unor observatori din afară, chiar dacă sînt polemice și critice, cum ar fi cele atribuite lui Celsus, cuprinse în *Contra lui Celsus* a lui Origene, sau cele, referitoare la școala lui Plotin, cuprinse în *Viața lui Plotin*, a discipolului său Porphirios.

Ereziologii l-au identificat ca inițiator al gnosticismului pe Simon Magul (Faptele 8, 9-25), un vrăjitor, numit de discipolii săi „marea putere a lui Dumnezeu“, care, cu puterea sa taumaturgică, ar fi sedus mulțimile în Samaria. Trebuie să așteptăm totuși aproape un secol pentru a afla, în însemnarea despre el transmisă de Iustin (mort în jurul anului 165), prezența unui adevărat mit gnostic, gravitînd în jurul izbăvirii unui Prim Gînd (Ennoia),

căzut prizonier trupului și identificat în Elena. Nu există însă un acord între cercetători dacă și în ce măsură acest elaborat mit gnostic, atestat pe la jumătatea secolului al II-lea, va fi fost deja prezent în acțiunile și în predicile lui Simon din Fapte și dacă nu s-a datorat mai degrabă influenței ulterioare a valentinianismului din secolul al II-lea d.C. În spatele acestei controverse se ascunde un conflict de interpretare mai amplu și anume, dacă și în ce măsură gnosticismul, departe de a fi o religie de sine stătătoare de origine necreștină, nu este, în realitate, așa cum voiau vechii ereziologi, o erezie creștină.

Numai o dată cu prima jumătate a secolului al II-lea, abandonînd domeniul ipotezelor, se găsesc mărturii sigure referitoare la existența unor șefi de școală gnostici, operînd în centre ca Alexandria și Roma. Primul este Basilide, activ sub împărații Adrian și Antonius Pius (117-161 d.C.). El a trăit la Alexandria și a fost autorul multor scrieri, printre care o lucrare de exegeză în 24 de volume. Din această operă vastă ereziologii au conservat unele fragmente care transmit două versiuni nu lesne de conciliat ale sistemului său.

La Roma, către jumătatea secolului, activează Marcion și Valentin. În ceea ce-l privește pe primul (mort pe la 154-160 d.C.), se continuă discuția despre natura sistemului său, dacă și în ce măsură poate să facă parte dintre sistemele gnostice din secolul al II-lea. Alături de unele trăsături care îl înrudesc cu marile sisteme gnostice din acea vreme, ca diteismul care îl opune pe Dumnezeu străin al iubirii, vestit de Isus, Dumnezeului drept și creator, identificat cu Dumnezeu Vechiului Testament, se înregistrează unele absențe, ca aceea a unei mitologii și a temei cunoașterii de Sine, care îl deosebesc net de gnosticism și tind să valideze interpretarea sistemului lui Marcion ca o formă de paulinism radical.

Cît despre Valentin, activ la Roma către jumătatea secolului al II-lea, el este fondatorul unei școli semnificative, ce poate fi considerată, în lumina vastei documentații aflate în posesia noastră, drept școala cea mai originală și mai importantă a gnosticismului din secolul al II-lea, caracterizată prin încercarea de a reinterpreta datele credinței creștine în lumina unei speculații teozofice pe fond mitic. În felul acesta, valentinienii au adus o contribuție fundamentală la apariția teologiei creștine, ai cărei reprezentanți cei mai semnificativi, de la Irineu la Tertulian, de la Clement Alexandrinul la Origene, au elaborat în mod expres sistemele lor teologice ca reacție polemică, dar și sub impulsul speculațiilor valentinieni.

Această școală era împărțită în două ramuri: „anatoliană” și orientală, gravitînd în jurul Alexandriei, și „italică” și occidentală, gravitînd în jurul Romei. Prima a fost activă, în afară de Egipt, în Siria și Asia Mică: din ea provin unii maeștri gnostici ca Marcu Magul, care a citit sistemul maestru-

lui Valentin dintr-o perspectivă de aritmologie ezoterică, ajutînd și la instaurarea unor practici de cult ce par o reinterpretație gnostică a sacramentelor creștine; și Teodot, ale cărui învățături ne sînt în parte cunoscute prin opera de respingere a lui Clement Alexandrinul. Cît despre a doua ramură, activă, în afară de Roma, și în Galia, reprezentanții săi îl includ pe Ptolemeu, al cărui sistem ne e cunoscut grație respingerii sale de către Irineu în lucrarea sa împotriva ereziei, și pe Heracleon, care a scris primul comentariu la evanghelia lui Ioan, cunoscut în parte grație lucrării de respingere scrise ulterior de Origene. Valentinianismul pare activ încă în prima jumătate a secolului al III-lea, și urme ale sale pot fi descoperite și în continuare; dar întărirea Marii Biserici în a doua jumătate a secolului al III-lea și, către sfîrșitul aceluiași secol, apariția maniheismului au contribuit în mod hotărîtor la eclipsa nu numai a acestei școli, dar și a celorlalte curente gnostice.

3. *Maniheismul*

Introducere. Maniheismul este o religie gnostică universalistă, care își datorează numele întemeietorului, Mani. Ceea ce o deosebește de celelalte religii întemeiate, cum sînt creștinismul sau islamul, este conștiința lui Mani de a dori întemeierea unei religii care, spre deosebire de religiile fondate anterior, definite de el în mod expres drept vechi, ca zoroastrismul, buddhismul și creștinismul, să nu cadă în acele erori care, după părerea sa, caracterizaseră acțiunea respectivilor fondatori și care, în esență, constau în absența unei tradiții fixe în cadrul doctrinei și al practicii de cult. Pentru aceasta Mani, fapt unic în istoria religiilor Antichității, și-a creat un canon propriu al Sfintei Scripturi, menit să constituie temelia propriului mesaj, acordînd maximă atenție fixării acestuia. Îmbinată cu geniul organizator al fondatorului care, spre deosebire de cercurile gnostice contemporane lui de unde se trăgea esența gnostică a mesajului său de mîntuire, a inserat această vestire în structura sudată a unei biserici, această tradiție scrisă s-a arătat a fi un puternic factor de identitate, care a permis maniheismului să se mențină timp de secole într-o arie geografică foarte vastă, care merge din nordul Africii pînă în Turchestanul chinez.

Altă trăsătură distinctivă a mesajului mîntuitor al lui Mani este particularitatea vocației sale universaliste, distinctă față de încercarea originală de a lega între ele tradițiile religioase ale Orientului (din Iran pînă în India) și cele ale Occidentului (iudaism și creștinism). Acest proces de sinteză a fost favorizat de faptul că maniheismul a apărut într-un mediu compozit din punct de vedere religios și cultural, un fel de creuzet cultural în care erau prezente și interacționau de secole cele mai diferite tradiții religioase

ale Antichității; într-adevăr, această regiune era traversată de drumuri comerciale care uneau Occidentul cu Asia, atît așa-numitul Drum al Mătăsii, cît și, mai la sud, acela care ducea spre Golful Persic și spre India (și care a fost străbătut și de Mani în călătoriile sale misionare). Mani a știut să contopească elementele extrase din aceste tradiții diferite într-o sinteză originală care, într-o privință, face dificilă – dacă nu inutilă – căutarea „originilor” diverselor materiale religioase folosite de el, în alta, face desuetă – dacă nu deviantă –, pentru a explica rezultatul acestui proces, recurgerea la categorii ca „erezie” (zoroastriană, creștină), cu prea puternice conotații teologice, sau „sincretism”, de vreme ce orice religie este, în felul ei, sincretică.

În surse aflăm diverse moduri de autodefinire a acestei religii, chiar pe linia vocației sale universaliste și cu îndemnul lui Mani de a „adapta” mesajul la diferite situații culturale și religioase. Un mod caracteristic de a sesiza esența intimă a religiei dualiste este cel al „doctrinei celor două principii și a celor trei timpi”, de vreme ce, cum s-a menționat deja, se pun astfel la foc două concepții esențiale ale acestui tip de religie: dualismul radical al luminii și întunericului și cursul istoriei universale, distinct față de amestecul lor.

Nucleul mesajului mîntuitor al lui Mani e tipic gnostic și gravitează în jurul ideii că prin cunoaștere se ajunge la izbăvire. Este vorba, firește, de o cunoaștere de tip gnostic, o anamneză grație căreia individul e capabil să-și amintească și, tocmai prin aceasta, să-și dea seama că sufletul său, identic cu sinele său, e o părticică de lumină consubstanțială cu Dumnezeu transcendent.

Surse. Pîna la începutul secolului XX, cunoașterea maniheismului se baza exclusiv pe literatura antimaniheeană (ereziologică) și pe citatele din scrierile maniheene pe care ea le raportează. Documentele cunoscute erau constituite din decretele antimaniheene ale împăraților romani și din două formule grecești de abjurare din secolul al VI-lea. Mărturiile ereziologice aparțin unor tradiții religioase și filozofice diferite și sînt redactate în diverse limbi, ca dovadă a răspîndirii maniheismului. Dintre ele se remarcă scrierile antimaniheene ale lui Augustin, care a aderat în tinerețe, ca laic, timp de nouă ani, la doctrina lui Mani, pentru ca mai tîrziu s-o combată cu duritate, scrieri care au reprezentat, timp de secole, una din principalele surse pentru studierea acestei religii și care continuă să rămîină esențiale pentru cunoașterea evoluțiilor sale nord-africane.

În cursul secolului XX, cercetătorii au intrat în posesia a numeroase surse originale, datorită descoperirilor făcute în două locuri diferite. Mai întîi, numeroase expediții germane, ruse și engleze, întreprinse între 1902 și 1914 în Asia Centrală, au dus la descoperirea unor manuscrise și picturi care se

păstrează astăzi la Berlin: s-a intrat în posesia unor fragmente de lucrări ale lui Mani însuși, cum ar fi *Cartea gigantilor*. La începutul anilor '30, au fost descoperite în Egipt niște manuscrise copte pe papirus, care conțin scrieri importante ca, de pildă, *Kephalaia* („punctele fundamentale“ ale doctrinei maniheene), *Predicile*, *Psaltirea*.

O altă descoperire prețioasă, provenind tot din Egipt, este un mic codice (cel mai mic din Antichitate: 3,5 x 4,5 cm), care conține o serie de povestiri biografice despre primele faze ale vieții lui Mani.

Recent, în sfârșit, arheologi australieni au găsit alte papirusuri maniheene tot în Egipt, în oaza Dakhleh, printre care un important *Glosar* siria-co-copt.

Mani. Mani s-a născut la 14 aprilie 216 d.C. la sud-est de Ctesifon, pe malul răsăritean al Tigrului. Familia sa era iraniană și, făcea parte, foarte probabil, din nobilimea aracidă. A crescut alături de tatăl său, Pattik, care l-a introdus, la vârsta de patru ani, într-o comunitate iudeo-creștină de bapțiști, adepți ai unui oarecare Elchasai, cu caracter gnostic și ezoteric, caracterizată prin reguli rigide de abțință sexuală și alimentară.

Mani a avut două revelații din partea „geamănului“ său, un înger căruia i se spunea și „duhul sfânt mîngîietor și viu“, la vârsta de doisprezece și de douăzeci și patru de ani. El i-a revelat taine și l-a avertizat că va trebui să-și părăsească, la vârsta matură comunitatea. Aceasta s-a întîmplat în anul 240, atunci cînd sasanidul Ardashîr le-a smuls romanilor cetatea Hatra și cînd fiul lui, Shābur, a fost încoronat.

În lumina revelațiilor primite, Mani și-a început misiunea cu scopul de a vesti omenirii noul mesaj de mîntuire. În primele misiuni s-a îndreptat spre India (între Belucistan și Makran, unde l-a convertit pe regele din Turan). S-a întors apoi către regiunile occidentale ale imperiului iranian: Persia, Susiana, Mesene, Babilonia. Regele i-a acordat libertatea de a predica, astfel că Mani și-a continuat activitatea apostolică, puternic inspirată de cea a apostolului Pavel, mergînd în Media, în Parția, în Khorasan. După douăzeci de ani de neobosită activitate misionară, prin 262–263, s-a stabilit lîngă Ctesifon, redactînd regulile bisericii sale și trimițînd noi misiuni în Egipt, în Parția, în Arabia și în India.

O dată cu moartea lui Shābuhr în 273 și cu creșterea la curte a influenței clerului zoroastrian, norocul lui a cunoscut un declin rapid. Sub domnia lui Bahrām I, după alte succese apostolice care i-a iritat și mai mult pe magi, a fost arestat și condamnat la moarte: a pierit în lanțuri în 277, acuzat de impostură și de erezie.

Mani a fost un om cult și multilateral. Importantă în formarea lui intelectuală s-a dovedit a fi literatura creștină și gnostică: a cunoscut Faptele

lui Ioan, Petru, Pavel, Andrei și Toma, cînturile lui Bardesanes, diferite apocalipse apocrife. Pe lîngă aceasta, îi era familiară tradiția zoroastriană, care l-a influențat prin dualismul ei. Pictor renumit, s-a dedicat artei cărții și scrișului, unde a adus importante inovații. A scris cu precădere în siriană. Din și despre numeroasele sale lucrări (*Evangelhia, Comoara, Tainele, Legende-le, Imaginea, Literele, Psalmii, Rugăciunile, Cartea pentru Shābuhr*) au rămas informații și fragmente în alte limbi. Pe lîngă faima de apostol neobosit, el și-a cucerit-o și pe aceea de medic și taumaturg.

Interzis în Imperiul persan, maniheismul, în ciuda persecuțiilor, a supraviețuit în clandestinitate, implantîndu-se în regiunile limitrofe: în Mesopotamia (la Ctesifon și-a avut sediul papalitatea maniheeană universal recunoscută pînă la o schismă orientală de la sfîrșitul secolului al V-lea), în Sogdiana și în Asia Centrală, unde a devenit religia oficială a turcilor uiguri. În China a fost mai întîi tolerată și apoi proscrisă în 843, continuînd să supraviețuiască în clandestinitate pînă în secolul al XIV-lea și chiar după aceea, în veșminte taoiste și buddhiste. În Imperiul roman a fost interzis printr-un decret al lui Dioclețian din 297, dar și-a menținut o largă influență, în special în Africa romană a secolului al IV-lea. A fost persecutat în diferite perioade, combătut cu asprime de biserica creștină și de puterea imperială care, în 527, o dată cu Iustin și cu Iustinian, a prescris pedeapsa cu moartea pentru maniheeni. O dată cu islamul, după o perioadă de toleranță sub Omeiazi (secolele al VII-lea și al VIII-lea), nu a avut o soartă mai bună, de vreme ce nu s-a încadrat în statutul de „religie a Cărții” și, prin urmare, a fost persecutat.

Mitul maniheean. Mitul maniheean se bazează pe doctrina celor două principii și a celor trei timpi. El afirmă că încă de la origini cele două forțe, Binele și Răul, se opun unul altuia rămînînd separate, în timp ce în lumea noastră decăzută ele există amestecate pînă la sfîrșitul veacurilor, cînd se vor separa definitiv.

Primul timp este cel al separării radicale a Luminii și Întunericului, principii eterne și produse ale celor două lumi. Așezată sus, Împărăția luminii este casa Tatălui Măreției. Suflarea spiritului răspîndește lumină și viață peste cele cinci elemente care constituie acest domeniu, și peste cele douăsprezece spirite care îl locuiesc. Jos se află Împărăția întunericului: cinci abisuri suprapuse, pe care le conduc cinci arhonți avînd chipuri de demon, de leu, de vultur, de pește și de șarpe. Această împărăție e condusă de Prințul întunericului, ale cărui însușiri sînt josnicia, duhoarea, urîțenia, ranchiuna, gelozia: este domeniul materiei, al erorii, al minciunii.

Primul moment al timpului median este cel al Omului primordial, chemat să apere Împărăția luminii de atacul forțelor Prințului întunericului. În cursul acestei bătălii cosmice Tatăl luminilor o evocă pe Mama celor vii și, prin

emanație, face să vină pe lume Omul primordial, propriul său suflet, care duce lupta cu ajutorul celor cinci fii ai săi: aerul, vîntul, lumina, apa și focul. Rănit, Omul primordial cade între căpeteniile răului: este originea mitică a amestecului dintre lumină și întuneric, căderea scînteii divine în materie. Eliberarea Omului primordial va constitui prototipul izbăvirii. Această eliberare e înfăptuită de Spiritul cel viu, prieten al luminii și mare arhitect, care, împreună cu cei cinci fii ai săi (Ornamentul splendorii, Regele onoarei, Adamas-lumina, Regele gloriei, Omoforul), vine la hotarul Împărăției întunericului și lansează strigătul de izbăvire. Omul primordial răspunde; Spiritul cel viu îi întinde atunci mîna și îl ajută să ajungă la Tatăl pe acest „izbăvitor-izbăvit“, model al mîntuirii sufletelor.

Al doilea moment al timpului median este cel al creației operate de Spiritul cel viu, care îi pedepsește pe arhonți, îi pune în lanțuri, îi face bucăți. Din pielea lor face bolta cerească, din oase făurește munții, din carnea și din excrementele lor alcătuiește pămîntul. Acest demiurg creator eliberează apoi o parte a luminii din care face soarele, luna și stelele. Pentru a salva mai multă lumină, Tatăl Măreției trimite pe al Treilea Mesager, Fecioara de lumină, care îi ispitește pe arhonți, stîrnindu-le poftete. Sămînța lor cade pe pămînt și creează vegetația și copacii, după care urmează crearea animalelor. În sfîrșit, se naște prima pereche omenească, Adam și Eva: lucrare a demonilor, ei sînt creaturi ale amestecului.

Începe al treilea moment al timpului median: timpul mesagerilor gnostici. Tatăl îl emană pe Isus, ființă transcendentă și cosmică, strălucirea, care îi transmite lui Adam mesajul eliberator și înfăptuiește Marele Gînd și pe cei doi diadohi ai săi, Chemarea și Ascultarea. Mesajul este gnoza, fiica Marelui Gînd. Urmează, unul după altul, mesagerii săi: Sethel, fiul lui Adam, Enosh, Enoch, Sem, fiul lui Noe, Avraam, Zarathustra, Buddha, Isus (ISUS ÎN MANIHEISM*), care a venit pe lumea aceasta sub înfățișare omenească și a făgăduit să trimită pe Duhul sfînt mîngîietor, care coincide cu venirea lui Mani însuși.

Începe acum ultima fază a timpului median, cea destinată eliberării ultimelor particule de lumină rămase prizoniere ale cosmosului. Însă, pentru ca acest lucru să se înfăptuiască definitiv, va trebui să se aștepte vremea sfîrșitului. Atunci, după o ultimă bătălie finală, Isus își va face apariția ca judecător, alegînd pe cei mîntuiți de cei damnați și ajutînd la înfrîngerea definitivă a forțelor răului, care vor fi adunate grămadă într-un loc închis (*bolus*) și reduse la neputință pentru totdeauna.

Ecleziologia, etica, liturghia. Această concepție despre istoria mîntuirii presupune, așadar, că scurgerea timpului are ca scop eliberarea treptată a particulelor de lumină întemnițate în cosmos și în trupuri. Concepția aceasta

condiționează atît structura bisericii maniheene, cît și etica ei. Predica și ritul, în primul rînd penitența, sînt mijloacele cele mai adecvate pentru a continua în prezent lupta împotriva răului: predica, de fapt, personifică chemarea originară a lumii ultramundane, pe cînd din penitență „omul nou“, care a ajuns la cunoașterea mîntuitoare, prinde puteri pentru a lupta împotriva „omului vechi“, care personifică starea de non-izbăvire.

Biserica maniheeană, ai cărei stîlpi de susținere sînt cei aleși, obligați să ducă o viață monastică, se organizează în jurul a 5 stări (12 apostoli, 72 de episcopi, 360 de presbiteri, „aleșii“ și „învățăceii“). Duhovnicii, care formează primele patru stări și au dobîndit deja gnoza, primesc sprijinul material al învățăcelilor sau „catehumenilor“, care, deși continuă să trăiască în lume, dacă păstrează o conduită religioasă adecvată, au posibilitatea, după o renaștere, să acceadă la starea de „aleși“ și să ajungă deci la izbăvire.

ISUS ÎN MANIHEISM

În rînduiala maniheeană a mîntuirii, figura lui Isus ocupă un loc central, prezentîndu-se sub trei forme diferite.

Prima figură este cea a lui Isus, a cincea măreție luminoasă a Împărăției, însărcinat de Tatăl cu a patra misiune și cu recucerirea luminii. În cursul acestei misiuni, Isus îi transmite lui Adam mesajul eliberator și instituie acest mesaj ca misiune permanentă de mîntuire: Marele Gînd și Gnoza, împreună cu cei doi diadohi ai săi, Chemarea și Ascultarea. A doua figură este cea numită de Augustin *Jesus patibilis*, cruce de lumină în textele copte. Este sufletul lumii, alcătuit din toate particulele luminoase ținute prizoniere în materie. Aceste două figuri mitice ale lui Isus sînt o transpunere a mitului iranian al lui *salvator salvandus*. Un al treilea personaj urmează celorlalte două adăugînd, după modelul cristologiilor gnostice, la dimensiunea mitică – care e fundamentală – o dimensiune istorică, indispensabilă pentru realizarea mîntuirii: este Isus Cristos, Fiul Tatălui, venit într-un trup spiritual.

Etica maniheeană se rezumă la „cele trei peceti“: pecetea gurii, a mîinilor și a inimii; într-adevăr, trebuie pecetluite porțile simțurilor împotriva răului, pentru a-l împiedica să contamineze cuvîntul, acțiunea și simțurile înseși. Ele sînt interpretate în chip diferit de cele două categorii care compun biserica maniheeană. Într-adevăr, aleșilor li se prescrie cumpătarea totală, cu interzicerea oricărui contact sexual. Apoi, prin ținerea unor posturi în forme radicale, ei sînt în măsură să-i domine pe arhonții care se încuibează în trupul lor. Pecetea gurii interzice toate cuvintele nocive: blestemul, minciuna, gelozia, furia; într-adevăr, gura celui ales e destinată să pronunțe cuvîntul izbăvitor. Pe lîngă interdicția cărnii, a sîngelui, a vinului și a alcoolului, există și obligația unui post întrerupt de două mese zilnice vegetariene.

Aspectul acesta al postului este legat de îndatorirea mîntuirii cosmice pe care o au cei aleși. Într-adevăr, grație fructelor și legumelor pregătite de învățăcei, o părticică din sufletul cel viu intră în stomacul alesului, pentru a fi purificată, sfințită, spălată și separată de materie. Pentru a nu-l răni pe *Jesus patibilis* (ISUS ÎN MANIHEISM*), aleșii nu culeg fructe din pomi, nu smulg nici o plantă și, asemenea călugărilor buddhiști, nu calcă pe vegetație. Cît despre catehumen, și acesta, prin postul limitat la duminică, se străduiește să-i țină în frîu pe arhonții din trup: este pecetea pîntecelui. Cu ajutorul rugăciunii făcute de mai multe ori pe zi, așezat în direcția soarelui și a lunii, el vestește și proclamă în felul lui izbăvirea: aceasta e participarea lui la pecetea gurii. A treia pecete, aceea a mîinilor, îi impune o adevărată disciplină față de crucea de lumină în pregătirea mesei aleșilor. Într-adevăr, date fiind restricțiile la care sînt supuși, aleșilor le este imposibil să-și procure singuri hrana zilnică, de care se ocupă tocmai învățăceii. Astfel, mesele pregătite de aceștia constituie și ele o colaborare directă la mîntuirea cosmică. Pecetea mîinilor reclamă limitarea la strictul necesar în culegerea de fructe și legume. Pe lîngă aceasta, cu prilejul spovedaniei în fața aleșilor, învățăceii trebuie să se învinovățească de toate greșelile săvîrșite față de crucea de lumină.

Cea mai importantă sărbătoare maniheeană era *Bema*, o sărbătoare pascală celebrată la sfîrșitul unei perioade de post riguros. Termenul, care trimite la tribuna oratorului sau la jîțul judecătorului, indică în primul rînd podiulul cu cinci trepte, bogat ornamentat și înălțat în mijlocul sălii și care mai apoi, prin extensie, a sfîrșit prin a desemna fie adunarea festivă, fie solemnitatea însăși, fie ziua celebrării. Cele cinci trepte ale scenei simbolizează cele cinci măreții ale împărăției, cele cinci emanații ale Tatălui, cele cinci misiuni de izbăvire, cele cinci etape ale eliberării luminii. Treptele acestea sînt simbolul drumului spre eliberare pe care orice suflet e îndemnat să-l străbată și constituie scara de acces în Împărăție. Deasupra podiumului se înălța maiestuoasă imaginea lui Mani, care domina scripturile sacre redactate de el.

Bema este înainte de toate ziua iertării păcatelor, instituită de Mani însuși. În această zi, discipolii săi se adunau cu mîinile încărcate de posturile, de rugăciunile și de pomenile de peste an, condiție preliminară pentru ștergerea păcatelor. Toată această recoltă de vrednicii îi era prezentată lui Mani, așezat în mod simbolic pe tron. Apoi adunarea se spovedea de păcate. În cursul anului, mărturisirea personală a maniheenilor era obligatorie pentru aleși și pentru catehumeni; mărturisirea publică făcută de adunare în ziua sărbătorii dobîndea însă o semnificație deosebită, ea fiind dovada iertării.

În al doilea rînd, sărbătoarea celebra amintirea patimilor întemeietorului, prezentate ca o crucificare. Imnurile intonate de adunare nu încetau să re-

amintească amănuntele acesteia: opoziția preoților mazdeieni, cruzimea călăilor, asemănători cu asasinii lui Isus, ura adversarilor, suferința lui Mani. Totuși, ca și în Paștele creștin, aceasta era de asemenea ziua speranței, a celebrării triumfului asupra morții al lui Mani, înviat și întors în Împărăție.

Bibliografie

DUALISMUL

- BIANCHI U., 1978, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mystieriosophy*, Leiden.
 BIANCHI U., 1983², *Il dualismo religioso*, Roma.
 BIANCHI U., 1994, art. *Dualismo*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, Milano, pp. 236–242.
 SFAMENI GASPARRO G., 1995, *I dualismi medievali*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 69–98.

GNOZA

- BIANCHI U. (ed.), 1967, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Leiden.
 BOUSSET W., 1907, *Hauptprobleme der Gnoisis*, Göttingen.
 FILORAMO G., 1993, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari.
 GRANT R.M., 1966, *Gnosticism and Early Christianity*, New York.
 HARNACK A. von, 1924³, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig (retip. Hildesheim 1960).
 JONAS H., 1964, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen.
 JONAS H., 1966, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen.
 JONAS H., 1972, *The Gnostic Religion*, Boston.
 KOSCHORKE K., 1978, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden.
 LAYTON B. (ed.), 1978–1981, *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vol., New Haven.
 ORBE A., 1955–1966, *Estudios Valentinianos*, Roma.
 PAGELS E., 1979, *The Gnostic Gospels*, London.
 PÉTREMENT S., 1984, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris.
 PUECH H.-Ch., 1978, *En quête de la gnose*.
 RUDOLPH K., 1975, *Gnoisis und Gnostizismus*, Darmstadt.
 RUDOLPH K., 1990, *Die Gnosis*, Göttingen (ed. a 3-a revăzută și augmentată).
 TARDIEU M.–DUBOIS J.D., 1986, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris.

MANICHEISMUL

- ADAM A., 1969, *Texte zum Manichäismus*, Berlin.
 GNOLI G., 1985, *De Zoroastre à Mani*, Paris.
 HUTTER M., 1988, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*, Innsbruck.

- KLÍMA O., 1962, *Manis Zeit unde Leben*, Praga.
- KLIMKEIT H.-J., 1993, *Gnosis on the Silk Road*, New York.
- KÖNEN L.–RÖMER C., 1993, *Mani. Auf de Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg i.B.
- LIEU S.N.C., 1992, *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.
- MERKELBACH R., 1986, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen.
- PUECH H.-Ch., 1949, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris.
- PUECH H.-Ch., 1979, *Sur le Mainchéisme et autres essais*, Paris.
- RUDOLPH K., 1995, *Il manicheismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 41–67.
- TARDIEU M., 1981, *Le manichéisme*, Paris [trad. rom., Editura de Vest, 1995].
- WIDENGREN G., 1961, *Mani und der manichäismus*, Stuttgart.

Partea a treia

**Căile spre eliberare și nemurire:
India și Extremul Orient**

de Massimo Raveri

Hinduismul

1. Introducere

Hinduismul nu are un singur fondator și nici o singură dogmatică. Mitologiile, credințele religioase, cultele unor popoare diferite și ale unor multiple curente culturale s-au întâlnit, s-au împletit și s-au contopit pentru a forma o tradiție milenară, foarte legată de identitatea hindusă, care a demonstrat de-a lungul secolelor o puternică tendință spre continuitate în reînnoire. În India s-au succedat regate și imperii, dar lumea brahmanică a continuat să se concentreze asupra propriilor norme, acceptând și topind într-un nucleu conceptual de bază inovațiile speculative care se dezvoltau în interiorul său, precum și influențele din afară. Filozofii și misticii săi au construit o viziune aproape atemporală, în care diferitele expresii istorice ale sacralului sînt manifestări ale unui adevăr unic și mai profund, menit să dăinuiască veșnic.

Punctul de sprijin al experienței spirituale hinduiste este credința într-un Absolut, *Brahman*, singura realitate adevărată, increată, sursă primă și finalitate ultimă a oricărei forme a cosmosului, conceput de asemenea ca un zeu suprem personal (Vișnu, Śiva). *Brahman* este Unul și este de asemenea Totul. La rîndul său, *ātman* este principiul universal care îl luminează de la sine pe individul empiric, respirația eternității conținută în orice formă schimbătoare a existenței. Viețile se succedă într-un ciclu nesfîrșit și fără scăpare de nașteri, guvernat de *karma*, legea răsplății pentru cele făptuite, dar *ātman* este o permanență. Variate sînt căile de eliberare propovăduite, generații la rînd, de maeștrii spirituali: calea renunțării, a meditației, sau calea evlaviei, dar toate îndeamnă la o căutare interioară care să permită omului să înțeleagă în cele din urmă că cei doi termeni – acea scînteie de infinit din noi și Absolutul – exprimă aceeași realitate.

Viziunea hinduistă pătrunde în toate aspectele vieții, sacralizînd-o prin regulile de puritate și prin ritualuri, fiind convinsă că sensul propriei existențe și armonia propriei comunități se bazează pe o lege adevărată și eternă,

Dharma. Cu alte cuvinte, că, ordinea cosmosului se poate reflecta în ordinea socială și în viața individului, disciplinată de riturile transmise prin textele revelației vedice, de reguli de conduită pură codificate de tradiție, și iluminată de meditația interioară și de evlavie. Percepția culturală a acestei ordini e atât de profundă, încât implică și faza propriei distrugerii și a renașterii. Întreaga gândire hinduistă e străbătută de sentimentul conflictului și, în același timp, al acordului esențial între eficiența regulii sacre și valoarea creativă a dezordinii, între frumusețea vieții și sentimentul caracterului ei iluzoriu, între dorință și renunțare. Și e semnificativ faptul că viziunea brahmanică s-a confruntat mereu, în mod receptiv, cu universul transgresiv al asceților totali sau al misticilor evlavioși care disprețuiau manifestările exterioare, care refuzau ordinea și sfidau rigoarea purității, în numele unui adevăr în întregime lăuntric, al unei ordini mai profunde, al unei purități spirituale care devenea o autentică eliberare.

Speculația hinduistă a recunoscut întotdeauna valoarea anticei înțelepciuni sacre conținute în textele *Vedelor*. Interpretările au fost numeroase și uneori contradictorii, dar autoritatea spirituală a *Vedelor* a fost pusă mai presus de istorie, cu convingerea că cuvintele clarvăzătorilor, transmise din generație, în generație sînt revelația Absolutului.

2. Înțelepciunea antică a „*Vedelor*“

Rădăcinile hinduismului sînt străvechi și e greu să fie delimitate cu claritate. Ele sînt rodul fuziunii dintre religia populațiilor nomade și războinice ale arienilor care, către 1500 î.C., în valuri succesive, au pătruns în valea Indului și tradiția religioasă a culturilor autohtone. Fascinantele descoperiri arheologice din siturile de la Mohenjo-Dāro și de la Harappā stau mărturie despre o mare civilizație preariană, care și-a atins apogeul în jurul anului 2000 î.C. și era alcătuită din comunități sedentare de agricultori. Dar scrierea lor rămîne încă nedescifrată, iar în ceea ce privește viziunea lor religioasă, figurinele de teracotă, sigiliile, pietrele falice permit doar să se facă presupuneri. Fără îndoială că tradiția celor învinși i-a influențat pe invadatori, dar a determina cum, cît de profund și prin ce fel de idei este o întreprindere într-adevăr anevoioasă.

Numai în ultimele decenii s-a avansat ipoteza că tradiția autohtonă s-a integrat în oarecare măsură în corul nou-veniților, poate deja în prima culegere de texte hinduse, marele corpus al *Vedelor*. Este o sursă parțială, cu preponderență expresie a lumii sacerdotale a arienilor, dar fundamentală, deoarece după ea s-a refăcut întreaga tradiție ulterioară. Textele vedice sînt rodul unui proces multisecular: unele părți în versuri datează de la 1500 î.C.

Unele asemănări lingvistice și rituale cu *Avesta* (cf. cap. X) atestă strânse legături cu lumea iraniană. Tradiția hinduistă nu s-a preocupat de datele compunerii sau de autorii *Vedelor*, tocmai pentru că le-a considerat întotdeauna texte eterne și impersonale, fruct al unei revelații (*śruti*). Vechii mistici, mediere umană a manifestării adevărului absolut, și-au tradus viziunile în cuvintele unor imnuri și rugăciuni tainice care s-au transmis pe cale orală prin rafinate expediente mnemotehnice de-a lungul generațiilor de către familii de ritualiști și s-au păstrat ca patrimoniu exclusiv al castei brahmanilor.

Partea cea mai arhaică o constituie imnurile vedice, grupate în patru *Samhitā*, „culegeri“. Prima, cea mai veche și timp de secole sursă nepuizabilă de inspirație sacră, este *Rgvedasamhitā*, „înțelepciunea“ exprimată în strofe de laudă, menită a fi folosită de recitator. Urmează *Sāmavedasamhitā*, „înțelepciunea“ exprimată în cântece, patrimoniu ritual al cantorului. *Yajurvedasamhitā* este „înțelepciunea“ exprimată în formule sacrificiale recitate de oficiant. Cu timpul s-a ajuns la *Atharvavedasamhitā*, știința exprimată prin formule sapiențiale, destinată unui *brāhmaṇā*, sacerdotului care cunoaște întregul rit și controlează oficierea exactă a acestuia.

„Înțelepciunea revelată“ este, așadar, o tradiție a „cuvîntului“ sacru. Imnurile din *Samhitā*, invocațiile sacrificiale, miile de epitete ale unei figuri divine, unele interjecții folosite în rit, ca *vaṣaṭ*, *hūm*, *om*, sînt *mantr*e. În lumea religioasă a imnurilor din *Vede*, există intuiția profundă că numele sacru trimite la un sunet original, izvor pur al infinitelor voci ale universului, sunet tainic care închide în sine natura lui dumnezeu și energia sa primordială. A-i pronunța numele înseamnă a exercita asupra zeului o putere care merge mult dincolo de rugăciune, care îl constrînge să se manifeste, aproape o putere de a-l crea, cum va susține speculația mai tîrzie.

Samhitā transmit un sistem ritual complex concentrat asupra SACRIFICIULUI*, fie solemn, fie domestic. Zeii erau invitați să descindă în spațiul sacru purificat din fața altarului și a focului sacrificial. Ofrandele erau *soma* (HAOMA*), laptele, untul, trufandalele, dulciurile (dar se sacrificau de asemenea oameni și animale): erau „hrană“ a zeilor și masă comunitară, deoarece o parte din ele era consumată de credincioși. Sacrificiul este acțiunea desăvîrșită care-i subjugă eficient pe zei. Executat cu acuratețe, este într-adevăr un instrument de putere, pentru că poate să potolească dorințele omenești cele mai tainice, bogăția, iubirea, victoria, dominația, pînă și nemurirea. Dar evenimentul confirmă și solidaritatea unei comunități cu zeii ei și în același timp legitimează, prin atribuirea rolurilor sacrale, ierarhia socială. Garanție a ordinii sociale, sacrificiul este simbolul palingenezei cosmosului care moare și renaște neîncetat.

Sacrificiul calului și al *somei* erau ceremonii publice solemne. În epoca vedică tîrzie, regele primea investitura printr-un rit de mare strălucire,

Rājasūya, care se deschidea cu *Agniṣtomama* și, depănându-se pe parcursul unui an întreg, culmina cu fastuoasa ceremonie a „stropirii“. Oficiind singur sacrificiul la vârful societății, suveranul devenea un *alter ego* al zeului Varuṇa, garant al ordinii cosmice.

În viziunea cea mai veche, conținută în *Rgvedasamhitā*, zeii (*deva*) sînt ființe nemuritoare, nevăzute și se învâluie în mister. Imnurile îi înfățișează avînd trăsături iconografice cu contururi imprecise. Identitatea lor tinde să se dizolve într-o multitudine de manifestări care uneori se potrivesc, alteori se contrazic, și nu numai datorită naturii rolurilor lor cosmice. Zeii înșiși, prin iscusința lor de a iluziona, preferă să se arate omului sub înfățișare omenască sau de animal, ori cu propriul lor chip strălucitor.

Dar în spatele multitudinii formelor divine, care din cînd în cînd sînt exaltate ca fiind singurele „adevărate“, e deja prezentă intuiția unui principiu unic și absolut, dincolo de divin, început și sfîrșit al întregului univers. „Nu era nici moarte, nici nemurire, pe atunci. Nu erau semne ale nopții sau ale zilei. Unul respira prin propriile puteri, într-o pace adîncă. Numai Unul era și nimic altceva decît el. Întuneric ascuns în întuneric. Totul era fluid și fără formă. Apoi, în vid, grație focului ardorii, s-a născut Unul. Și în Unul s-a născut dorința, prima sămînță a spiritului“ (*Rgveda* X, 129).

Asura sînt zeii cei mai vechi, deținători ai unor puteri oculte. Cu timpul, hinduismul îi va transforma în divinități inferioare sau în demoni, înfrînți și subjugăți de *deva*. Varuṇa este primul dintre *asura*. Suveran al ordinii cosmice, el cunoaște legile misterioase ale naturii. Știe să pătrundă tainele sufletului omenesc și să discearnă adevărul de falsitate: pentru acest lucru e venerat ca paznic al normei morale și temut ca judecător suprem. Împreună cu Mitra, adjunctul său, reprezintă cele două aspecte ale suveranității: sacralitatea sacerdotului și puterea războinicului. În imaginarul vedic este un spirit divin cînd în armonie, cînd în opoziție cu Indra, rege al *deva*.

Indra este zeul arienilor. Mitul, de origine indoiraniană, narează victoria lui asupra forțelor perfide ale monstrului Vṛtra (cap. IV, 2-3) și revenirea ordinii în lume. Viclean, necioplit și generos, numeroase imnuri îl zugrăvesc în picioare pe un car de luptă, cu barba zbîrlită și cu părul roșcat vîlvoi, cu pîntecele enorm plin de băutură sacră, teribil în forța sa, grandios în incredibila sa virilitate, luminos prin armele sale de fulgere și curcubeie.

AGNI ȘI „SOMA“

Agni și *soma*, elemente fundamentale ale sacrificiului, constituie punctul de convergență al imnurilor din *Rgveda*. Ele reprezintă toate contradicțiile: dintre foc și apă, dintre existență și eternitate, dintre suveran și sacerdot. Agni este divinitatea arzătoare, zeu al soarelui, al fulgerului, al focului sacrificial. Fiu al Cerului și al Pămîntului, mijlocitor între cele două lumi, pri-

mește ofrandele oamenilor și, arzându-le, le oferă zeilor prin fumul său. Agni este viața, deoarece alimentează focul domestic și se află în centrul ritului nupțial; el este de asemenea moartea, deoarece consumă rugul funebru și însoțește sufletul dincolo de mormânt. *Soma* este sucule unei plante ce pare a avea puteri îmbătătoare. Nu a fost identificată și probabil corespunde cu *HAOMA** din *Avesta*. Era considerată băutura nemuririi, roua cerului care conferă puteri extraordinare, și era utilizată pentru libații sacrificiale. Agni și *soma* sînt glorificate pentru că inspiră în misticii *Vedelor* acea „viziune” specială care se cristalizează în imnuri. Zeul focului și al luminii, deoarece „iluminează” conexiunile tainice ale cosmosului. *Soma*, deoarece produce prin efectele sale poate halucinogene o viziune diferită și mai pură. Poetul vedic este, așadar, un „vizionar”, un mijlocitor între realitatea absolută care se lasă văzută numai de el și oamenii care încearcă s-o nareze forțînd limba-jul să exprime inexprimabilul, răpînd cuvintelor puterea lor cea mai sacră.

Confruntarea dintre Indra și Varuṇa este inevitabilă: sînt zei care înteme-iază structuri diverse ale cosmosului, sînt garanții unor culturi diverse. Con- tradițiile din cadrul interacțiunilor lor oglindesc în limbajul mitic complexi- tatea evoluției istorice a două viziuni religioase care s-au intersectat și care au încercat într-un fel oarecare să se armonizeze. Cu trecerea secolelor, ro- lul cultural al lui Indra va fi subminat de Viṣṇu și Śiva. În imnurile vedice sînt zei minori, dar în hinduismul clasic vor fi divinitățile supreme.

Formulele rituale din *Samhitā* lasă să se întrevadă în anumite pasaje începu- tul unei speculații asupra originii ultime a lumii, asupra timpului și asupra omului. Poetul, omul de credință, își arată îndoiala: „Cine cunoaște ade- vărul? Cine ne poate spune cînd și cum s-a născut acest univers? [...] Nu- mai acel zeu care vede în cel mai înalt dintre ceruri: numai el cunoaște ori- ginea universului, dacă a fost creat sau dacă este etern și increat. Numai el știe, sau, poate, nici măcar el nu știe.” Este începutul unui îndelungat demers filozofic care va atinge deplina strălucire în *Upaniṣade*.

3. Puterea sacerdotală

Începînd din secolul al X-lea î.C., pe măsură ce populațiile ariene pă- trundeau în subcontinentul indian și se stabileau în valea Gangelui, vechea viziune care inspirase *Rgveda* se transforma într-o credință religioasă mai arti- culată, într-un sistem de rituri cu un simbolism mult mai complex. Apariției primelor orașe, cu constituirea treptată a unor puternice formațiuni statale, îi corespundea în sfera religioasă o conștiință nouă a forței castei sacerdotale.

Despre această schimbare aduc mărturie *Brāhmaṇa*, texte exegetice și liturgice compuse între secolele al X-lea și al VII-lea î.C. Ele sînt legate

de *Samhitā* și sînt considerate parte integrantă a revelației vedice. Sînt speculații asupra cunoașterii sacre și comentarii ale unor rituri ale căror modalități le descriu în amănunțime, explicîndu-se cu meticulozitate originea, semnificația și scopul lor.

În creuzetul acestei experiențe a sacrului, apare noțiunea de *Brahman*, Absolutul, principiu și temei transcendente ale succesiunii schimbătoare a fenomenelor, precum și ideea unui demiurg personal responsabil de manifestarea lumii, zeul *Brahmā*. Singurii care au acces la cunoașterea misterului său, descendenții vechilor „clarvăzători“, sînt *brāhmaṇa*, „brahmanii“. Ei sînt deci răspunzători de corectitudinea ceremoniilor solemne și a regulilor de puritate a acțiunii, și puterea impersonală pe care o manipulează în rit îi copleșește pe zei, sprijină pămîntul, eliberează de rele și conferă nemurirea.

Și în religiozitatea brahmanică sacrificiul e fundamental, ca acțiune simbolică reînviind o dramă cosmică și regenerînd universul. Se desprinde ideea armoniei dintre divinitate, natură și societate. Aceste sfere se influențează pe rînd și oamenii au datoria de a contribui, prin rituri, la preservarea ordinii universale. Chiar și ulterior, în contextul unor teorii mai complexe, gîndirea hinduistă va menține vechea intuiție a misterioaselor corespondențe între „corpurile“ distincte din univers și a puterii actului ritual de a-și pune amprenta asupra lor.

Construirea ceremonială a locului și ritual focului sacru au funcția de a regenera forța creatoare a zeului. În acelaș timp, sacrificiul transformă și ridică la un nivel mai înalt al existenței pe oficiantul care se identifică cu creatorul și este eliberat de moarte. Și cel ce sacrifică, prin concentrarea interioară, accede la consacrare și capătă aspectul unui embrion care renaște în cursul ritului. El își dăruiește propria persoană zeului, pentru ca apoi să prezinte ofrandele sacrificiale drept substitut și răscumpărare a sinelui. Pe urmă, purificat printr-o baie lustrală, care risipește concentrarea de putere acumulată în sacrificiu, el îi primenește pe sacerdoți cu protecția și cu harurile sale.

„DHARMA“

Concept crucial în hinduism, este un termen cu multiple valențe semantice. Derivă din concepția vedică despre o putere impersonală (*rta*) din care își trag originea și puterea zeii. Cu timpul, ideea legii universale și a puterii sale va fi conținută în cuvîntul *Dharma*. *Dharma* e puternică și „perenă“, deoarece este adevărul metafizic. Principiu care guvernează lumea, ea este armonia tainică a curgerii naturii. Clarvăzătorii în meditație i-au înțeles legile și le-au transmis mai departe. Cunoașterea *Dharmei* revine sacerdotului, apărarea ei revine suveranului. Dar forța injoncțiunilor ei e frumoasă, iar legile ei sînt binefăcătoare, pentru că este binele care garantează continuitatea

tea lumii. Temelie solidă a universului, *Dharma* se reflectă în normele indicând comportamentele sociale corecte și e de fiecare dată reînnoită în rituri.

A nu respecta *Dharma* înseamnă a face răul, a produce dezordine și falsitate. Pe parcursul timpului, de la străfulgerarea inițială de înțelepciune, de corectitudine morală, de pace, cunoașterea *Dharmei* se diminuează treptat la oameni, lăsând să vină din urmă *Adharma*, opusul ei, putere nefastă de instabilitate și haos. Tocmai pentru a salva *Dharma*, *Vișnu* se manifestă periodic în lume și îi revelează din nou sensul profund, acum pierdut.

Ideea nu este numai brahmanică: și pentru buddhiști *Dharma* este Legea impersonală a existenței. Dar este de asemenea doctrina care dezvăluie și confirmă practicile corecte pentru eliberare. „Acela care vede *Dharma* mă vede pe mine; acela care mă vede pe mine, vede *Dharma*“ spune Buddha.

La vârful societății hinduiste se dezvoltă o tensiune între două roluri de putere complementare, dar având interese opuse: *kṣatriya*, războinicul, care ocupă o poziție de comandă politică și militară, deținător al forței și al bogăției, și *brāhmaṇa*, sacerdotul, depozitar al viziunilor mistice și al riturilor. Primul este „cel ce sacrifică“ prin excelență: el nu poate spera să-și adjudece puterea temporală, victoria, bunurile fără serviciile sacerdotului, „sacrificatorul“, care îndeplinește pentru el riturile adecvate. Dar brahmanul, la rândul său, depinde de războinic pentru propria întreținere și propria integritate. Există deci o reciprocitate și un antagonism într-un echilibru fragil.

Cert este că, în această lungă perioadă, rolul sacerdotului cunoaște apogeul: brahmanii se bucură de un prestigiu extraordinar, deoarece au putere asupra zeilor și transmit înțelepciunea. Și, într-adevăr, maestrul brahman (*guru*) este cel care îi învață pe tineri știința tainică despre Absolut. Adevărul este inițiativ: *guru* explică imaginile și formulele din *Vede*, îl conduce pe discipol la cucerirea deplinei conștiințe interioare și la descoperirea *Brahman*-ului în adâncul sinelui. Se oferă ca intermediar obligat de o cunoaștere a Nevăzutului pe care tânărul nu are nici un mijloc de a o dobândi singur. Cuvintele maestrului, gesturile sale, chiar și tăcerea sa vehiculează ceea ce altminteri este inefabil. Hinduismul nu are structuri instituționale centrale care să valideze ortodoxia fie a interpretării scripturilor, fie a comportamentului religios: *guru* este acela care, în virtutea înțelepciunii sale, confirmă sau elaborează înțelepciunea antică și care devine răspunzător de adevărul etern și de ordinea sacrală și socială ce derivă din acesta: *Dharma*.

4. Noua viziune religioasă: „*Upanișadele*“

Textele vechi vorbesc și despre asceți, experți ai extazului, care refuzau regulile vieții obișnuite și formele gândirii convenționale. Aceste tendințe

mistice au contribuit la determinarea unei faze de căutare speculativă și de ruptură în cadrul discursului religios dominant. Dovada acestui lucru sînt *Āraṇyaka*, textele poate cele mai obscure din interiorul *Vedelor*. Ele nu se concentrează asupra ceremoniilor domestice sau oficiale, ci asupra unor părți secrete ale riturilor, periculoase prin potențialitățile lor sacrale, care trebuiau să se desfășoare în afara așezării, în sălbăticia (*araṇya*) pădurii. Dar nu se pierd în discutarea detaliilor regulilor ceremoniale: ele vorbesc despre esența cosmosului, speculează asupra semnificației gestului ritual, caută, adică, să dezvăluie sensul corespondențelor simbolice dintre actele sacrificiului și unele momente ale vieții și ale cosmosului.

Lumea brahmanică continuă să se bazeze pe ordinea consacrată de sacrificii; și totuși, între secolele al VIII-lea și al III-lea î.C., apar în India numeroase argumente ale unei societăți în mișcare: legăturile de castă nu s-au rigidizat încă, femeia participă la viața intelectuală, lumea laică se află în posesia unei științe necunoscute de brahmani. Se simte influența noilor căi spre mîntuire (mișcarea așa-numiților *śramaṇa*, jainismul și, în mod special, buddhismul) care înfloresc în acea epocă și care se situează în afara revelației vedice, predicînd meditația, non-violența și exaltînd idealul renunțării.

„UPANIȘADELE“

Upanișadele conservă cea mai înaltă știință și transmit o învățătură destinată discipolilor inițiați care dovedesc aptitudini pentru gîndirea abstractă și pentru meditația religioasă. Ele sînt în număr de peste două sute: cele mai vechi sînt *Bṛhadāraṇyaka* și *Chādogya*, dar e dificil să se delimiteze un proces evolutiv al textelor. Ele sînt concluzia *Vedelor*, cu o dublă semnificație, atît aceea de a fi sfîrșitul, ultima parte a revelației, cît și în sensul de a fi scopul, țelul adevărat al întregii învățăături. Nu sînt tratate sistematice de filozofie și nici lucrări ale unor autori individuali. Ele transmit intuițiile misticilor sub forma unor legende, parabole și dialoguri. Există, în învățătura lor, o abordare directă a realității supreme redată cu emoție poetică. Și poate că acea întretăiere a unor pasaje neașteptate răspîndind o lumină atît de senină, atît de intensă ca adevăr, cu fragmente aspre, obscure, care lasă să se intuiască un mister mai adînc și mai neliniștitor, a făcut din *Upanișade* o permanentă sursă de inspirație pentru gîndirea indiană.

Se conturează o gîndire filozofică liberă care reclamă interiorizarea, care cere căutarea unei experiențe mistice care să treacă dincolo de formalismul ritual, care să desfacă legăturile ce-l țin pe om în ignoranță și să-i dezvăluie Absolutul. Nu se renunță la sacrificiu, dar se reinterpretează sensul lui: ofranda sacrificială devine o dăruire de sine, în propriul „foc“ interior. Este intensă strălucire a gîndirii conținută în *Upanișade*, ultimul mare corpus al revelației vedice.

Cele două concepte-cheie pe care se articulează întreaga viziune a *Upanișadelor* sînt *Brahman* și *ātman*. Tendința de a reduce mulțimea zeilor la un principiu unic, care apare deja în imnurile din *Vede*, devine acum dominantă: Unul este *Brahman*, este *ekam eva advitīyam*, „unicul singur fără un al doilea“. Este Totul, chiar dacă totul nu este *Brahman*. Temelie a universului, început și sfîrșit al oricărei existențe, este „lucrul care nu poate fi spus prin cuvinte, dar prin care cuvintele pot fi spuse; numai el, *Brahman*, Spiritul. [...] Lucrul care nu poate fi gîndit cu mintea, dar prin care mintea poate gîndi“ (*Kena-upanișad*).

La rîndul său, *ātman* este esența intimă a conștiinței, scînteia de universal din fiecare individ. Este adevăratul sine, profund, inefabil, etern și el. „Ființa“ în modalitatea sa unică și singulară, liberă de imperfecțiuni, în puritatea sa necondiționată de modurile schimbătoare ale existenței.

Conceptele sînt de origine diferită: *Brahman* aparține tradiției sacerdotale și s-a născut din speculația asupra armoniei dintre ordinea cosmică și natura riturilor sacrificiale; *ātman* este pivotul tradiției ascetice care a săpat în stările interioare ale conștiinței. Speculația din *Upanișade* combină cele două demersuri în ideea că *Brahman* și *ātman* sînt cele două nume ale adevărului, două perspective ale unei realități unice. Se deschide drumul pentru o nouă hermeneutică a izbăvirii: omul este chemat să contemple unicitatea existentului, adică identitatea dintre Unul și Tot, dincolo de aparențele multiplului. Esența *Upanișadelor* este poate conținută într-o străfulgerare: *Tat tvam asi*, „Tot acest univers ești tu“. A realiza această idee înseamnă a-ți elibera propria individualitate empirică, a depăși barierele dualismelor conceptuale și a pune capăt eternei întoarceri în lume.

Dar gîndirea din *Upanișade* a definit și un al doilea nume al Absolutului și a trasat o altă cale pentru eliberare, mai bogată în dezvoltări viitoare și mai puțin rigidă din punct de vedere teoretic. Dintre narațiunile cosmogonice din *Rgveda*, imnul către *Purușă* (X, 90) a avut destinul cel mai durabil: la început este Masculul (*Purușă*) cosmic și are formă omenească. Din părțile trupului său mistic dezmembrate în sacrificiu se nasc cosmosul, ființele însuflețite și oamenii. Lumea, așadar, se formează în virtutea unui act sacrificial în care creatorul-victimă este un om fără a fi unul dintre oameni. Dar *Purușă* își păstrează transcendența, identificat cu Absolutul, ca *Purușă Nārāyaṇa*.

În *Upanișadele* mai tîrzii (600-400 î.C.) apar cu tot mai mare claritate formulări teiste cu caracter devoțional, influențate de tradițiile *Yoga* și *Sāṃkyā*. *Śvetāśvatara-upanișad* și *Kaṭha-upanișad* utilizează vechiul termen *Purușă* pentru a defini realitatea supremă. Se conturează astfel o nouă orientare către Absolut bazată pe identitatea dintre *purușă* existent în toți oamenii și *Purușă* divinul care i-a zămislit. *Kaṭha-upanișad* descrie itine-

rarul spiritual al ascetului în treptata lui desprindere de propria sa individualitate empirică pînă la anularea în supremul *Puruṣa* pe care, printr-un hazard teoretic decisiv, îl identifică cu Viṣṇu. *Śvetāśvatara-upaniṣad*, la rîndul său, îl identifică cu Śiva. Noțiunea de Absolut capătă astfel două posibilități de interpretare: ca *Brahman*, principiu impersonal, și ca *Puruṣa*, Dumnezeu. Identitatea dintre *Puruṣa* și Viṣṇu sau Śiva, precum și sinteza dintre tehnicile *yoga* și abandonarea credinței vor constitui elementele de susținere ale hinduismului clasic.

Ātman nu s-a născut o dată cu trupul, și nici nu va pieri o dată cu el. Aici gîndirea hinduistă a operat o alegere: moartea nu e sfîrșitul a toate, dar nu e nici începutul unei vieți eterne ultramundane. *Ātman* transmigrează dintr-o existență în alta, într-un ciclu continuu de viață, de moarte și de renaștere (*samsāra*) care se succede într-o spirală chinuitoare la nesfîrșit. Și chinul cel mare provine din faptul de a ști că această eternă reîncarnare a *ātman*-ului e condusă de o logică de fier, *karma*. Existența în care se află sufletul (vegetală, animală, bărbat sau femeie, dintr-o castă superioară sau inferioară) depinde de faptele săvîrșite în viața precedentă tot așa cum orice faptă săvîrșită în această viață își va arăta roadele în reîncarnările, mai bune sau mai rele, din viitor.

Probabil că speculația vedică asupra forței teribile a actului ritual, care dezlănțuie sau încătușează puterea zeului, a contribuit la formarea doctrinei generale potrivit căreia orice acțiune omenească determină de la sine destinul celui care o săvîrșește. Dar în *Upaniṣade karma* nu mai este înțeles ca o lege pozitivă, pentru alcătuirea unui sine etern și fericit, ci ca una negativă: este legea inexorabilă a răsplății care îl ține pe om prizonier în ciclul renașterilor.

Noua doctrină se afirmă rapid și va fi destinată să-și pună amprenta pe întreaga viață spirituală a Indiei, favorizată de clasele dominante, deoarece atribuie acțiunii săvîrșite în altă viață cauza unor stări de lucruri injuste sau dureroase. Chiar și buddhismul și-o însușește. Nāgārjuna, în *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, scrie: „Forța unui act e omnipotentă; nimic pe lume nu-i poate sta împotrivă. Faptele adunate în timp îi urmăresc pe autorii lor, așa cum creditorul îl urmărește pe datornic, fără nici o concesie“ (I, 347-348).

Omul devine astfel protagonistul propriului destin. Speculația brahmanică mai matură se va interoga mereu asupra raportului dintre acțiune, responsabilitate și merit, adică dacă actul în sine e suficient pentru a dezlănțui mecanismul karmic sau este necesară voința și, dacă da, pînă la ce nivel de profunzime a conștiinței. Dar în fața misterului prezenței răului în lume vechea gîndire hinduistă nu lasă loc pentru lamentări și nici nu îngăduie vreo consolare. Omul trebuie să-și accepte destinul și totodată să accepte că el este cauza propriei sale dureri. Există o senzație de solitudine teribilă, de

oboseală existențială în teoria *saṃsārei* și a *karmei*. Viața omenească este tîrîtă într-un torent de relativitate, *ātman* e prizonierul unor existențe care se schimbă și se condiționează în permanență. Se naște o viziune pesimistă asupra existenței și se caută o cale de depășire a relativului, de scăpare din calea unui destin plin de iluzii și de suferință.

Noul ideal soteriologic propovăduit de *Upanișade*, foarte apropiat de speculația buddhistă, situează mîntuirea în eliberare. *Mokṣa* desemnează desfacerea unei legături și eliberarea după moarte din sclavia *saṃsārei*. Dar mîntuirea nu poate fi dobîndită numai prin acțiune, chiar și sacră, pentru că acțiunea duce la altă acțiune și așa mai departe. Deci ea trebuie să fie subordonată unui ideal mai înalt: cunoașterea (*vidyā, jñāna*) adevăratei naturi a propriului sine. Eliberarea este eliberare de ignoranță. Omul trebuie să renunțe la dorințele sale, să se detașeze de iluziile sinelui său empiric și, prin studiu și meditație sub îndrumarea unui maestru, depășind orice raționament dualist între subiect și obiect, să ajungă la înțelegerea mistică a *Brahman*-ului și să realizeze identitatea profundă cu Absolutul.

5. „*Smṛti*“, „*memoria*“

Între anii 200 î.C. și 100 d.C., și poate chiar și mai înainte, *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upanișadele* sînt adunate într-un corpus unic. Se afirmă ideea că ele sînt manifestări spontane ale Absolutului la începutul oricărei creații a universului, că sînt texte atemporale, fără imperfecțiuni, nu numai în privința conținuturilor, ci și ca formă. Deoarece adevărul ultim s-a dezvăluit viziunii misticilor și a aflat în cuvintele lor modalitatea de a se face înțeles de oameni, va deveni un postulat fundamental al hinduismului.

Procesul de „divinizare“ a *Vedelor* a fost poate reacția „ortodoxiei“ brahmanice în fața buddhismului care nu numai că respingea autoritatea *Vedelor*, dar crease și un Canon propriu. Ideea că Vedele nu ar fi fost rodul creativității omului, ci revelația eternă a adevărului, confirma autoritatea tradiției dincolo de orice dubiu, așezînd-o mai presus de caracterul finit al mărturiilor omenești.

Toate celelalte texte aparțineau „tradiției“, *smṛti*, „memoria“, și învățătura lor era considerată inferioară, legată de timp și de gîndirea subiectivă și înșelătoare a omului. *Smṛti* trebuia să servească doar la clarificarea obscurității limbajului vedic și să ajute la învățarea preceptelor prin exemple clare. Dar tocmai distanța ideologică apreciabilă care se crease între „revelație“ și „tradiție“ a oferit gînditorilor hinduiști o marjă de libertate speculativă care cu timpul a dat naștere unor noi perspective. De fapt, de la exegeza respectuoasă a textelor vedice s-a trecut la ideea că speculația putea să se

aventureze pe noi itinerarii, să exploreze noi intuiții, cu condiția *să nu fie în contradicție cu Vedele*. Desprinsă din legătura sa cu *Vedele*, *smṛti* nu mai avea nici o legitimitate, dar s-a admis că, dacă revelația vedică continuase să trăiască în timp și să „vorbească” societății indiene, aceasta se datorase tocmai permanenței – și deseori hazardatei și digresivei – reelaborării a *smṛti*.

Literatura cea mai reprezentativă din corpusul „memoriei” e produsă de școlile sacerdotale și își concentrează meditația asupra naturii și articulării acelor principii care structurează cosmosul și societatea. Există înainte de toate *Dharmasūtra* (600/300 î.C.–400 d.C.) în proză, legate de școlile Vedeilor, texte juridice care aveau să dobândească o tot mai mare importanță și să inspire lucrările cunoscute, în ansamblul lor, ca *Dharmaśāstra*. Cel mai cunoscut dintre acestea este *Mānavadharmasāstra* („Legile lui Manu”, 200 î.C.–100 d.C.). El abordează probleme de natură politică și juridică, răspunde la întrebări de natură mai specific religioasă și enunță normele care trebuie să-l călăuzească pe om în cele patru stadii ale vieții, de la perioada de inițiere brahmanică până la căsătorie, obligațiile capului familiei și regulile de activitate pură ale ascetului. În ultima parte, textul stabilește regulile de conduită politică și administrativă ale monarhului înțelept, reluând tradiția tratatelor despre exercitarea și menținerea puterii.

Mult mai importante pentru cunoașterea hinduismului în epoca post-vedică sînt lucrările literaturii epice. Poemele nesfîrșite ale barzilor care, la curțile regilor, cîntau tradiția unei lumi cavalierești s-au îmbinat în poeme de o bogăție literară aproape redundantă, ca *Mahābhārata* și *Rāmāyaṇa*. Literatura epică exaltă idealurile războinice, vorbește despre prinți și despre bătălii, despre putere și despre glorie și de asemeni despre înțelepciune și despre divin, narează de fapt mituri vechi și legende populare, transmite genealogii ale zeilor, propune reflecții morale. Este menită să producă în receptor o emoție estetică și totodată religioasă, *śāntarasa*, o stare interică de liniște senină (*śānti* este pacea lui *Brahman* și a ascetului care a ajuns la eliberare) prin lumina pe care o aruncă asupra evenimentelor lumii, făcîndu-le luminoase și iremediabil îndepărtate, pline de tăcerea timpului și de savoarea eternității istoriei.

În cadrul *Mahābhāratei* este inserată *Bhagavadgītā*: un text de mare spiritualitate și fascinație literară, care s-a bucurat întotdeauna de cel mai înalt prestigiu.

„BHAGAVADGĪTĀ”

Bhagavadgītā e constituită dintr-un dialog între eroul Arjuna și Kṛṣṇa (manifestare pămînteană a lui Viṣṇu) în ajunul mării bătălii pentru cucerirea regatului. Arjuna e cel mai valoros dintre războinici, dar, aflat în fața formației inamice în care recunoaște atîtea chipuri dragi, sufletul îi este sfîșiat de angoasă și îl invocă pe zeu. Atunci Kṛṣṇa îi vorbește.

Argumentul lui Kṛṣṇa este că Arjuna trebuie să-și împlinească *Dharma* și să înfrunte băătăia, dar cu inima ușoară, fără să se preocupe de rezultatul final. Astfel trebuie să-și îndeplinească orice om îndatoririle civile și religioase, dar detașat de ele și de rezultatul propriilor acțiuni. Pentru că adevăratul țel este numai eliberarea. Kṛṣṇa își prezintă învățăturile lui Arjuna, revelându-i tainele sale, și îi oferă la sfârșit viziunea „naturii sale ultime care cuprinde toate formele“. Fermecat și în același timp înspăimântat de copleșitoarea viziune cosmică a zeului, creator și distrugător al universului, Arjuna înțelege că este „instrumentul“ unui destin deja scris pentru toți. Cu cugetul curat și detașat, se îndreaptă spre băătăie.

Bătălia din *Bhagavadgītā* poate fi citită și în cheie simbolică, ca luptă de eliberare interioară. Arjuna este sufletul căruia îi e frică să înfrunte itinerarul aspru ce duce spre victoria asupra sinelui egotist, asupra dorinței, asupra propriilor patimi. Kṛṣṇa, vizitiu al spiritului, indică trei drumuri (*marga*) spre iluminare și mântuire: acțiunea, cunoașterea și evlavia. Kṛṣṇa se arată a fi zeul care întemeiază armonia universului, principiu de iubire, care, chiar și în opera de disoluție a existențelor din lume, acționează pentru mântuire. Ființă supremă dincolo de cele pieritoare, îndeamnă sufletul să i se dăruie ca într-un sacrificiu, nu pentru a-și realiza propriile dorințe, așa cum mai propovăduiau Vedele, ci pentru binele *Dharmei*.

Surse tot atât de importante pentru a înțelege concepțiile ce caracterizează hinduismul postvedic sînt și *Purāṇa*, cărți cu caracter doctrinar și devoțional, compuse într-o sanscrită simplă și inteligibilă, pentru a transmite adevărul revelației și celor mai umili, femeilor și *sūdra*, căroră nu le era îngăduit să se apropie direct de textele sacre. Încep să fie compilate poate începînd din secolele IV-V d.C. și chiar și cu trecerea timpului au fost mereu considerate un corpus viu, ce poate fi încă integrat și elaborat. Ele numără optsprezece lucrări majore, *Mahāpurāṇa*, și cel puțin tot atîtea minore, *Upapurāṇa*. Sînt lucrări în versuri care narează despre crearea cosmosului, despre ciclurile timpului, transmit mituri și genealogii ale zeilor, descriu culte și pelerinaje, povestiri ale unor manifestări divine. *Vaiṣṇavapurāṇa* exaltă supremația divină a lui Viṣṇu, *Bhāgavatapurāṇa*, care este poate textul cel mai îndrăgit, povestește viața lui Kṛṣṇa într-un limbaj poetic rafinat.

Literatura puranică lărgeste patrimoniul mitic transmis de *Vede*, inspirîndu-se adesea din tradițiile culturilor vechi prearice. Gîndirea indiană nu și-a negat niciodată propriul patrimoniu mitic (MIT*), deoarece nu l-a considerat niciodată ca o formă inferioară de cunoaștere, opusă raționalității. Narațiunile mitice, limbajul ritual, investigația critică și rațională, contemplația interioară sînt căi de cunoaștere care nu se exclud reciproc, ci se completează, oferind o gamă policromă de posibilități hermeneutice pentru a atinge țelul cel mai înalt care este obținerea deplină a adevărului.

6. Crearea lumii și ordinea timpului

Potrivit cosmogoniei din textele *Mahāpurāṇa*, ciclurile vertiginoase ale timpului – universul este creat, evoluează în infinite forme și se distruge, pentru a renaște din nou, pentru a se dezvolta și a muri iarăși – sînt faze ale experienței meditației din conștiința absolută a zeului.

Purușa este de fapt principiul spiritual imuabil, „non-manifestatul” transcendent în care orice realitate există ca potențialitate. Și dacă gîndirea din *Kaṭha-upaniṣad* pare a fi monoteistă, viziunea din *Purāṇa* nu mai este așa: *puruṣa* ia numele unui zeu, este Vișnu sau Śiva. *Yogin* suprem, liber în starea sa de contemplație desăvîrșită, dumnezeu coboară încet spre stările inferioare de meditație, se desfășoară unindu-se cu Natura, cu energia-materie primordială, *prakṛti*, și din această interacțiune iau viață formele. Lumină interioară a oricărui aspect al creatului, dumnezeu este, și nu este, creația sa: ființele sînt forme ale minții sale, dar el rămîne dincolo de orice manifestare.

Ajunși în vremea *mahāpralaye*, a mării disoluții, dumnezeu supraveghează sfîrșitul universului, se închide adică în adîncurile contemplației, călăuzind astfel formele vieții spre a fi resorbite în el. *Puruṣa* emană din sine lumile și, pentru a le salva, le distruge: așa cum ascetul face să dispară din conștiință formele relative și iluzorii pentru a se adînci tot mai mult în sine însuși, tot astfel și zeul, aflat în reculegere, resoarbe în sine creaturile. Este viziunea fulgerătoare și înspăimîntătoare pe care Arjuna o are de la Kṛṣṇa în cîntul XI din *Bhagavadgītā*, unde ceea ce omului îi apare ca rău și angoasă în realitatea lui dumnezeu înseamnă bine și bucurie: ca într-un hău, creaturile urmează să fie „înghițite” de dumnezeu. Dar anihilarea întru dumnezeu nu este oare adevărata eliberare?

În tradiția śivaită, Śiva ca *puruṣa*, și *śākti* a lui, Zeița, ca *prakṛti*, sînt din nou uniți în momentul mării disoluții a universului. E tema iconografică din *Ardhanārīśvara*, „zeul jumătate femeie”. Unirea lor reprezintă experiența ultimă a resorbirii a ceea ce e distinct în unitatea primordială a lui *Brahman*. Sfîrșitul lumii nu este însă sfîrșitul timpului. Va fi din nou trezirea lui dumnezeu din meditație, iar *puruṣa* va dezlănțui energia creativă reînnoită a lui *prakṛti* și va scana cu mintea formele acțiunii sale. Din nou Unul se va divide în multiplu.

Brahmā este zeul care creează. Eternele morți și învieri ale universului sînt morțile sale și învierile sale. Śiva e zeul care distruge și Vișnu e zeul care, în meditație, ocrotește întreaga ordine a acestui ciclu nesfîrșit. Teoria sapiențială și yogică a reelaborat vechea cosmogonie a *Vedelor*, bazată pe semnificația actului sacrificial, într-o deosebită armonie de viziuni: Brahmā, universul, este victima sacrificială, Śiva, cel ce distruge lumea prin foc, îndeplinește sacrificiul, Vișnu este principiul însuși al sacrificiului, care ocro-

tește resturile ofrandei pentru că ele vor fi începutul unui nou ciclu sacrificial. Și atunci când Vișnu se trezește din meditație, Brahmā renaște și universul se re-creează.

7. „Jocul“ divin

Și hinduismul se confruntă cu o problemă teologică nodală, și anume *de ce* a creat Dumnezeu universul. „Nu sînt obligat să fac nimic în lumile acestea, Arjuna, deoarece ele îmi aparțin. Nu am nimic de obținut, deoarece am totul. Și totuși acționez“: astfel îi vorbește Vișnu, sub înfățișarea lui Kṛṣṇa, eroului Arjuna (*Bhagavadgītā* III, 22). *Brahmasūtra* (II,1,33) introduce pe neașteptate ideea de *līlā* pentru a răspunde la contradicția dintr-o divinitate care e ceva absolut necondiționat, fără deficiențe și deci fără dorințe, și care totuși creează. *Līlā* înseamnă „joc“, dar și activitate spontană, plăcută și inocentă, fascinație și ficțiune.

Filozoful Śaṅkara a aprofundat ideea unei divinități care a creat universul ca într-o *līlā*, într-o acțiune absolut liberă. Un „joc“ frumos datorat unui simplu capriciu asemănător cu acela al persoanelor de rang înalt, care și-au potolit toate dorințele. Un act facil: de fapt, crearea universului, care îi pare omului amețitor de complexă, pentru Dumnezeu este tocmai „un joc“.

Adevărata doctrină *līlā* se formează în tradiția devoțională a lui Kṛṣṇa: toate acțiunile lui Vișnu și ale AVATARILOR* săi pe pământ au natura unor acte ludice. Zeul acționează într-o stare de absorbire extatică comparabilă cu cea a unui artist în momentul său de tensiune creatoare sau cu cea a unui copil prins de plăcerea pură a unui joc al fanteziei. E accentuată mai ales natura „nesupusă“ și „eliberatoare“ a jocului lui Kṛṣṇa, joc al iubirii care depășește în fericita lui spontaneitate toate regulile de comportament tradițional. Nu întâmplător fascinația ideii de *līlā* a devenit puternică atunci când, în secolul al IV-lea d.C., doctrinele din *Dharmaśāstra* erau la apogeu și legile comportamentelor de castă pure și impure erau aplicate sistematic de dinastiile brahmane. În ideea libertății jocului divin credincioșii aflau, cel puțin în forul lor interior, o cale de eliberare din încătușarea normelor de castă.

Se menține o tensiune între ideea că Dumnezeu acționează după cum are el chef și fără nici o legătură cu vechea convingere, reflectată în *Bhagavadgītā*, că Dumnezeu acționează dînd ascultare „datoriei“ sale de a ocroti binele în lume. Speculația vișnuită nu vede totuși contrastul dintre cele două poziții: în Dumnezeu „acțiunea de joc“ este în același timp „acțiune de bine“, pentru că Dumnezeu e bun și ceea ce face în mod spontan nu poate fi decît bine.

Zei supremi dansează: Śiva, sacru și teribil, dansează peste lumea pe care tocmai a distrus-o și a eliberat-o, dansează în extaz în prezența zeiței vrăjite, care pentru *śākta* este Lālita, „drăgăstoasă“ (lit. „cea pusă pe hîr-

joană“). În viziunea tantrică, *śākti* dansează pe trupul nemișcat al lui Śiva. Zeii se distrează: Śiva și Pārvatī joacă zaruri în paradisul lor și este un moment de taină, de intimitate, ei însă joacă soarta lumii.

Ideea de *līlā* e fascinantă și ambiguă: se poate înțelege la fel de bine că universul a fost creat doar ca o simulare, că este doar *māyā*, vraja unor iluzii. Jocul divin dezvăluie, pe de o parte, un sentiment al bucuriei de viață, de acceptare pozitivă a lumii și a realităților ei. Dar, pe de alta, face să apară sentimentul unei subtile „înșelătorii“ din partea zeului, deziluzia față de caracterul relativ al formelor existenței. E ușor de crezut că binele ar fi rodul jocului divin. Mult mai greu e să accepți că răul și suferința ascultă și ele de logica misterioasă și insondabilă a unui „joc de zaruri“ al lui dumnezeu.

8. Cei patru „varṇa“ și ordinea societății

Miturile și cele mai vechi texte vedice vorbesc despre o societate împărțită în trei grupuri distincte. Dar încă în *Puruṣasūkta*, faimosul imn din *Ṛgveda* (X, 90), se vorbește despre un al patrulea grup, *śūdra*, care înglobează în ierarhia sistemului populațiile indigene supuse. Divizarea societății în patru *varṇa* („culori“) are un fundament mitic: din dezmembrarea omului primordial *Puruṣa*, ucis ca victimă sacrificială, au luat viață cosmosul și oamenii: din capul lui s-au născut *brāhmaṇa*, sacerdoții, cunoscători ai *Vedelor*, din brațele lui *kṣatriya*, deținătorii puterii, guvernanți și războinici, din coapse *vaiśya*, crescătorii de animale, țăranii, meșteșugarii și, în sfârșit, din picioare *śūdra*, slujitorii.

Manusmṛti stabilește cu atenție norme și interdicții, atât sociale cât și religioase, pentru fiecare *varṇa* în parte. Logica de clasificare culturală și concepțiile de puritate sacrală care o validează (PUR/IMPUR*) îi inspiră pe autorii textelor despre *Dharma* să creeze noi categorii, tot mai specifice, prin care să ordoneze realitățile sociale multiforme (indigeni, străini, meșteșugari etc.). Toate aceste subgrupuri, *jāti*, care se încadrează în interiorul diviziunilor *varṇa*, sînt adevăratele „caste“.

Varṇa și *jāti* se întrepătrund și formează o structură rigidă și puternic ierarhizată de poziții sociale, în care fiecare individ își află locul, cu drepturi și îndatoriri specifice. Femeile nu au acces la știința sacră a Revelației, nici nu exercită o activitate rituală. Ele depind de soț în mod indisolubil și chiar și după moarte se vor uni din nou cu el. Ele nu pot să ajungă la eliberare: a renaște ca femeie, fie și într-o familie brahmană, înseamnă a ispăși din nou propria *karma*.

Jāti sînt grupuri închise în care domină, mai ales asupra femeilor, regulile matrimoniale ale endogamiei de castă. Dar încă din epoca antică s-au încheiat căsătorii intercastale în pofida riguroaselor interdicții. Cei născuți

din aceste uniuni au dat naștere unui mare număr de „caste mixte“ care aveau să constituie nuclee de persoane excluse din ordinea socială și considerate *avarṇa*, „fără culoare“. Chiar și printre cei fără-castă se dezvoltă un sistem cu culte specifice, cu temple separate și cu oficanți proprii. Textele insistă că uniunea cea mai impură este dintre un bărbat *śūdra* și o femeie brahmană și că ea s-ar afla la originea păturii sociale celei mai marginale, „paria“, *asprśya*.

Încă din secolele VI-V î.C. maștri spirituali, ca Buddha și Jina, au respins castele, predicând egalitatea; mistici și poeți din Evul Mediu au luptat împotriva unui sistem pe care îl înfieraau ca fiind răspunzător de atâtea nedreptăți; Guru Nānak, fondatorul mișcării Sikh, a afirmat că aceste caste erau o nebunie, iar Gāndhī i-a numit pe cei fără-castă *harijan*, „fii ai lui Dumnezeu“. Dar sistemul castelor, astfel înrădăcinat în contextul cultural și religios hindus, a rezistat timp de secole la toate atacurile.

9. Cele patru „*āśrama*“ și ordinea vieții

Așa cum societatea e divizată în patru categorii, tot așa și viața omului se desfășoară în mod ordonat în patru „stadii“, *āśrama*. Fiecare individ e deci supus unei grile destul de complexe de norme, rod al intersectării legilor castei căreia îi aparține cu legile care reglementează diversele stadii ale existenței sale.

Primul stadiu e cel al *brahmacarya*. Tînărul trăiește în casa maestrului și primește de la acesta învățătura Vedelor. Învăță supunerea, stăpînirea dorințelor și duce o viață castă. Acestei faze inițiatice îi urmează stadiul *gārhas-thya*. Devenit adult, bărbatul se căsătorește și se deschide pentru experiența iubirii și a sexualității. Învăță valoarea bunurilor materiale și a puterii pămîntești și guvernează viața familiei în armonie cu tradiția, celebrînd riturile.

Achitîndu-se de propriile îndatoriri sociale, capul familiei, „după ce și-a văzut propriul chip ridat și părul încăruntit, și după ce i-a cunoscut pe fiii propriilor săi fii“ (*Manusmṛti* III,77-79 și VI, 89 și urm.), face primul pas spre detașarea de bunurile pămîntești: e stadiul *vanaprasthya*. Devenind anahoret, sălășluiește prin păduri și prin locuri depărtate de viața socială, singur sau cu nevasta, dedicîndu-se meditației asupra textelor vedice. Această perioadă intermediară se încheie cu *saṃnyāsa*, ultimul și cel mai anevoios stadiu al abandonării complete a lumii. Renunțarea este de fapt experiența singurătății, a purificării și ascezei. Omul, definitiv detașat de orice legătură față de celelalte ființe, caută să recupereze lumina propriului *ātman*, mintea proiectată într-o dimensiune fără timp către eliberare.

În contextul lumii brahmanice, în care valorile și legăturile sociale lasă atît de puțin spațiu expresiei individuale, ruptura cu instituțiile poate pă-

rea ca accesul la o experiență religioasă individualistă și deci negativă. Alegerea celui ce renunță este însă fructul unui raționament opus: el se desparte de grupul său pentru a se dezbăra de propria individualitate. El renunță la toți acei parametri care dădeau identitate *ego*-ului său, la sumedenia de responsabilități care îl făceau să fie cineva dar într-un mod efemer și amăgitor, pentru a-și anula propriul sine în Absolut. *Vairāgin*, „indiferent față de lume“, *muni*, „tăcut“, așa îl definesc textele, pentru că sufletul lui s-a limpezit ca o oglindă. Într-adevăr, *ātman* care s-a eliberat e atît de pur și lipsit de orice determinare încît poate fi asemuit vidului.

«AHIMSĀ»

Practicarea non-violenței, legămîntul de *ahimsā*, „ne-vinovăția“, era una dintre opțiunile care se impuneau în momentul renunțării. Dar a fost judecată ca un factor destabilizator de către ortodoxia brahmanică, poate fiindcă făcea să iasă la iveală cu deosebită claritate conflictul dintre obligațiile capului familiei și cele ale ascetului. A curma viața este rău, a manipula un cadavru este maxima impuritate. Dar marile sacrificii vedice impuneau uciderea victimei. Opțiunea non-violenței era, așadar, în direct contrast cu sacrificiul. Cu alte cuvinte, actul pe care cel care renunța trebuia să-l respingă dacă dorea mîntuirea era tocmai ceea ce experiența religioasă brahmanică impunea să se facă. Prizonieră a acestei contradicții, lumea sacerdotală a căutat să reducă la minimum impuritatea și violența sacrificiului, așa cum o dovedesc precauțiile rituale împotriva contaminării sîngelui și mijloacele de ispășire oferite sacerdotului. Cu dispariția sacrificiilor solemne din practica de cult, cele două căi au ajuns să împărtășească același ideal: brahmanul devenea, în-lăuntrul societății, principalul deținător al valorii *ahimsei* și alegea regimul vegetarian. Cel care renunța o respecta cu rigoare ieșind din societate.

Idealurile capului familiei și ale celui ce renunță constituie două polarități în permanentă tensiune, două roluri opuse, dar complementare. *Upanișadele* insistă asupra importanței de a realiza cunoașterea mistică a Absolutului pentru a obține mîntuirea. Dar experiența ascetică reclamă, întîi de toate, achitarea de îndatoririle sociale. E nevoie să se cunoască și să se îndeplinească scopurile pe care le comportă orice rol: *kāma*, dorința și plăcerea erotică; *artha*, interesele materiale, bogățiile, succesul; *dharma*, ordinea morală și norma actului sacral. În sfîrșit, *mokṣa*, eliberarea, sfidarea ultimă.

Lumea pămîntească păstrează deci o parte din lumina absolută din care se trage, iar mîntuirea constă nu în reprimarea dorințelor și scopurilor mundane, ci în treptata lor rarefiere, purificare, pînă la detașare și pînă la sublimarea lor în dumnezeu. În *Mahābhārata* (XII,167), Bhīma elogiază *kāma*, dorința sub toate formele ei, iubirea, bucuria de a trăi. *Bhīma* e cufundat

în lume, dar ascetul însuși nu ar ieși din lume dacă dorința de eliberare nu l-ar îndemna. Renunțarea lui *jīvanmukta*, a „eliberatului în viață“, este deci iubire pentru formele relativului depășită în pură dorință de Absolut.

10. Cultul

La începutul perioadei Gupta, prin secolul al IV-lea d.C., cultul public al lui Śiva și Vișṇu era răspândit și se construiseră numeroase temple atît în orașe cît și în locurile sacre, ținte pentru pelerinaj. Uzanza devoțiunilor într-un templu se dezvoltase cu încetul. Încă și astăzi, unele elemente arhitectonice și iconografice ale templului oglindesc vechea configurație a spațiului purificat pentru sacrificiul vedic: edificiul e construit după un plan care simbolizează atît macrocosmosul, cît și trupul omenesc. Locul cel mai sacru din interior, întunecos și închis, numit *garbhagrha*, „lăcașul uterin“, trup și sediu al zeului, continuă simbolismul colibei din ritul vedic. Și aici donatorul devine un embrion, astfel încît să poată trece prin experiența unei noi renașteri, dar acum el își asumă în ființa sa natura divinității.

O nouă viziune stă la baza construcției templului și a actului de devoțiune care se celebrează aici. Sacrificiul vedic era și mijlocul prin care zeii și oamenii, deopotrivă, instaurau un schimb simbolic echilibrat și ascultau de logica unei donații pentru a obține realizarea propriilor dorințe materiale. Cu timpul, s-a dezvoltat un rit mai simplu, nesîngeros și mai spontan de ofrandă și adorație, îndeplinit în absența focului sacru, rit care avea să ia locul sacrificiului vedic. Dar în acest nou context religios divinitatea este superioară omului, care în rit o slujește și o cinstește ca pe un oaspete regal.

Credinciosul prezintă ofrandele. Acestea sînt adevărata *pūjā* și cuprind dăruirea de unt lichefiat sau pur și simplu de apă dintr-un fluviu sacru, de flori, tămîie, fructe, dulciuri. O parte din alimente e restituită celor prezenți ca „binecuvîntare“ și masă comunitară; prin *pūjā*, evlaviosul dăruiește zeului și îl adoră fără a dori nimic util în schimb, printr-o atitudine interioară care transcende dorința personală. Divinitatea, în fața acestui act de „abandonare“ a credinței, „împarte“ darul și îl schimbă cu contra-darul său de bunăvoință. Spiritul religios care iluminează cultul public se exprimă și în cultul privat, care se desfășoară în singurătate, prin rugăciuni, prin recitarea *mantrelor*, prin meditație și prin adorare în tăcere.

Există divinități „pure“ și „impure“. Primele sînt manifestări ale zeilor supremi, Vișṇu și Śiva. În templele lor, ofrandele trebuie să fie pure, vegetariene, și făcute de brahmani. Astăzi, oricine poate să facă act de adorare în aceste temple. Cîndva, castele inferioare erau excluse, ele avînd și păstrîndu-și și în prezent propriile lor temple, unde sînt venerate divinitățile

„impure“ ca, de pildă, zeii castei sau vechile nume tutelare ale satului, care în general sînt divinități feminine. Acestora li se aduc ofrande non-vegetariene, adică sacrificii de animale și de sînge.

Hinduismul prezintă o impresionantă varietate de rituri, care își au rădăcinile în timpurile prearice. În sărbătorile religioase (SĂRBĂTOARE*) se îmbină tradiția codificată din *Dharmaśāstra* și vechile culte ale satelor, tipice pentru castele cele mai de jos. În sărbătoare explodează în toată bucuria ei componenta ludică a religiozității indiene, care în plăcerea simțurilor și în încălcarea limitelor dă peste cap timpul profan și regulile lui, regenerînd lumea prin muzică, prin dansuri, prin recitări sacre, prin procesiuni, pentru că și zeii au zămislit lumea „în joacă“. Toată încărcătura emoțională se descătușează în timpul sărbătorii, pentru ca extazul colectiv să permită credincioșilor să trăiască, măcar în acele puține momente, experiența mistică a unirii cu dumnezeu. Eveniment în care timpul se oprește, unde regulile cotidianului sînt suspendate, unde limbajul cedează locul muzicii și rugăciunii și unde dumnezeu se întoarce printre oameni, adus pe scenă de actori, sărbătoarea este intuirea unui paradis.

Holi consfințește venirea primăverii și se percepe din nou eco-ul unor vechi rituri orgiastice. Plină de spirit cucernic este în schimb *Kṛṣṇajayantī*, care celebrează nașterea lui Kṛṣṇa. Sfîrșitul verii este perioada faimoasei sărbători a zeului Ganeśa, fiu al lui Śiva și al lui Pārvatī. Sărbătoarea luminilor, *Dīvali*, între septembrie și octombrie, are drept contrapunct riturile „marii nopți a lui Śiva“ din iarnă, celebrate în special în templele dedicate simbolului *liṅga* (cf. par. 14).

11. Școlile de gîndire

Speculația asupra învățăturii revelației și asupra problemelor existențiale puse de tradiție au dus la apariția unor diferite *darśana*, școli de gîndire care au elaborat hermeneutici și doctrine diverse și s-au confruntat într-o permanentă dezbateră, influențîndu-se reciproc. În epoca clasică, cele mai importante *darśana* au fost șase: *Pūrvamīmāṃsā*, *Vedānta*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya* și *Yoga*. S-au dezvoltat în lăuntrul tradiției hinduiste – recunoșteau într-adevăr autoritatea *Vedelor* –, dar în mod independent au propus o cale a lor spirituală de mîntuire, atente și la gîndirea „heterodoxă“ buddhistă.

Școala „Pūrvamīmāṃsā“. Era un sistem ortodox născut din tradiția ritualistă și se erija în apărător al doctrinei din *Samhitā* și *Brāhmaṇa*. Textul canonic fundamental este *Mīmāṃsāsūtra* (300-100 î.C.), scris de clarvăzătorul Jaimini despre exegeza cuvîntului sacru și despre natura și eficacitatea sacri-

ficiului. Într-adevăr, pentru această școală conduita corectă se exprimă în actul ritual, calea unică spre bunăstare pe pământ în armonie cu cosmosul. Ceea ce filozofii săi propuneau cu rigoare rațională și probitate morală era un model formalist de existență, care se reflecta în definitiv într-un ideal de mîntuire foarte sărac.

Pe baza unei obișnuite viziuni atee a lumii, în care *Vedele* constituiau o revelație impersonală a *Dharmei*, s-au dezvoltat două curente – cel al *bhāṭṭa*, fondat de *Kumārilaḥṭṭa*, și cel al *prābhākara*, fondat de Prabhākara – care erau divergente asupra unor chestiuni cu caracter gnoseologic și deontologic.

Școala „Vedānta”. Dezvoltată din subtile reflecții asupra *Upanișadelor*, acest curent și-a găsit sinteza în *Vedāntasūtra* a lui Bādarāyaṇa, un text ce avea să constituie mai apoi fundamentul diverselor sale curente. A făcut din intuirea identității dintre *ātman* și *Brahman* nucleul său conceptual, postulat pentru a contura calea spre mîntuire și parametru pentru a defini natura relației dintre Dumnezeu și cosmos.

Printre primii gînditori au fost Gauḍapāda (secolul al VI-lea d.C.) și, mai cu seamă Śaṅkara (secolele VII-VIII), a cărui gîndire a marcat o cotitură în dezvoltarea hinduismului. A scris diferite studii printre care *Upadeśa-sāhasrī*, iar comentariile lui la *Prasthānatraya* sînt considerate fundamentale. Śaṅkara a elaborat poziția teoretică „non-dualistă”, *advaita*, potrivit căreia nici o realitate nu poate subzista în mod autonom, cu excepția Absolutului, care transcende lumea. Numele și formele sînt aparențe susținute de ignoranță, care suprapune realității viziunile sale iluzorii și înșelătoare. Eliberarea finală survine, așadar, cu ajutorul cunoașterii adevărate care elimină caracterul tulbure al efemerului. Dincolo, este lumina lui *Brahman*, „unul și fără un al doilea”. Orice filozofie dihotomică trebuie să fie abandonată în favoarea experienței interioare în care *ātman* se recunoaște și dispare în „*Brahman* cel lipsit de atribute”.

Identitatea dintre *ātman* și *Brahman* a fost concepută în două moduri diferite care se conturează deja în *Upanișade*. Prima concepție vede cosmosul și Absolutul ca pe o unică realitate. *Brahman* e temeiul atotcuprinzător al cosmosului: cosmosul este *Brahman*. A doua vede în univers doar o aparență a Absolutului. *Brahman* este unica realitate adevărată, dincolo de formele universului.

Ideea că universul ar fi forma reală a lui *Brahman*, elaborată în special în *Chāndogya-upanișad*, are ca postulat un Absolut care cuprinde toate existențele. Manifestările lumilor nu sînt decît modificări ale unei singure realități ultime. Această doctrină e conținută în formula *Tat tvam asi* („Întreg acest univers ești tu”). În cazul acesta, ignoranța derivă din faptul că nu se

reușește să se înțeleagă în profunzime unitatea dintre relativ și absolut. Ideea soteriologică care derivă de aici e dizolvarea sufletului în Brahman, cu care el este identic în esență. Ideea opusă, dezvăluită în *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, cum că formele lumii sînt doar aparență, postulează un Absolut care exclude totul. Intangibil pentru limbaj, el se prezintă ca „nici așa, nici așa“, *neti neti*, putînd fi atins doar prin negarea oricărei modalități determinate și a oricărui nume. Ignoranța, potrivit acestei doctrine, constă în a considera reale formele existenței care sînt doar relative, agățîndu-se de ele și, prin urmare, de *karma*. Atunci cînd meditația risipește cortina de iluzii, și numai atunci, *ātman* înțelege nediferențierea sa față de *Brahman*: este „eliberarea în viață“.

Divergența aceasta atît de netă pe o temă atît de crucială este premisa scindării dintre școlile „teiste“ și cele „absolutiste“ din *Vedānta*. Śaṅkara interpretează divinitatea supremă, *Īśvara*, ca identică în experiență cu *Brahman*. Dar în măsura în care e identificată „cu niște calități“, divinitatea este încă o luare de contact cu *Brahman*, care în schimb este Absolutul pur, fără calități. În fond – e concluzia lucidă –, chiar și devoțiunea față de Dumnezeu e o formă de *māyā*, de iluzie: rarefiată, foarte înaltă, dar tot iluzie care, atribuind divinului caracteristici umane, estompează totala „alteritate“ a Absolutului.

Dar mișcările devoționale care se întemeiau pe adorarea lui Viṣṇu sau Śiva nu puteau accepta ca divinitatea supremă să fie considerată un „aspect relațional“ al lui Unu etern. Lui Śaṅkara îi răspunde Rāmānuja (secolul al XI-lea), elaborînd doctrina „non-dualismului calificat“ care vede în cosmos trupul însuși al lui Dumnezeu, reconsiderînd, așadar, realitatea lumii.

Școlile „*Nyāya*“ și „*Vaiśeṣika*“. *Nyāya* se baza pe omonimul *sūtra* al lui Gaṭama și se concentra pe metodele de argumentare ale gîndirii raționale, văzînd în ele o cale mai sigură de cunoaștere și deci de eliberare. Complementară acesteia este mișcarea *Vaiśeṣika*, bazată pe *Vaiśeṣikasūtra* a lui Kaṇāda, care propunea o teorie cosmologică de tip atomist, elaborată după un sistem de diferențieri dualiste.

Prin secolul al V-lea, cele două curente de gîndire erau de fapt unite. Profundul interes față de natura cunoașterii și analiza formulărilor logice au dus la țeserea unui rafinat sistem de categorii care, în formularea lui Praśastapāda, trecea în revistă modalitățile existenței și ale fenomenelor. Cu timpul, viziunea armoniei dintre structurile universului și ordinea gîndirii a căpătat valențe religioase, dînd viață unei speculații metafizice concentrate asupra lui Dumnezeu, cauza primă a creației și a distrugerii lumilor, cel care iluminează prin cunoașterea adevărată și eliberează sufletul din ciclul renașterilor.

Școala „Sāṃkhya”. Se cunosc diverse formulări ale speculației *Sāṃkhya*, în textele unor lucrări epice (*Mahābhārata* XII), în *Purāṇa* și îndeosebi în fundamentala sinteză a *Samkhyākarikā* a lui Īśvarakṛṣṇa (secolul al IV-lea d.C.) și a *Sāṃkhyasūtra*. Dar rădăcinile sale sînt mult mai vechi și în parte atribuibile viziunii din imnurile vedice.

Fundamentul său teoretic este distincția radicală dintre spirit și natură: primul, *puruṣa*, e imuabil și ascuns, inactiv și impasibil; a doua, *prakṛti*, e natura în starea ei de virtualitate absolută. Factor pur care cauzează, ea cuprinde elementele materiale și psihice, dar este oarbă, lipsită de conștiință. Spiritul, în schimb, e lumină. *Prakṛti* se dezvoltă de la sine, în jocul componentelor și calităților sale, formele existenței.

Pornind de la această viziune fundamentală sînt elaborate formulări teiste care apar cu claritate în tradiția epico-puraṇică: dumnezeu reglează ritmurile creațiunii, ale conservării și ale resorbției cosmosului și guvernează ciclurile transmigrărilor. În curentul *Sāṃkhya-yoga*, *prakṛti* se eliberează și tocmai în asceză și în evoluția stărilor mentale devine creatoare, în timp ce spiritul pur rămîne pasiv, neimplicat: în această paradoxală împerechere este, și el, cu desăvîrșire liber.

Școala „Yoga”. *Yoga* e o tradiție foarte veche de gîndire, de tehnici ascetice și de metode de meditație. Ea se bazează pe ideea că suferința existențială își are rădăcinile în ignoranța cu privire la adevărata natură a lui *ātman*, care îl iluminează pe fiecare om; cu alte cuvinte, că omul îl confundă cu propriile lui stări psihomentale, care de fapt sînt produsul cel mai rafinat, și cu atît mai iluzoriu, al *prakṛti*. Singura cale de mîntuire e realizarea adevăratei cunoașteri, cînd, departe de lume, în singurătate, omul, sub îndrumarea maestrului său spiritual, controlează și suprimă aceste stări psihomentale și, în sfîrșit, depășește factorii care le generează, și anume activitatea simțurilor și a subconștientului.

Forma sa clasică, *rājayoga*, a fost rezumată într-un text fundamental, *Yogasūtra* de Patañjali. Surse la fel de importante sînt primul comentariu ajuns pînă la noi, *Yogabhāṣya* de Vyāsa (secolele al VII-lea și al VIII-lea d.C.), care a fost mai târziu adnotat de Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea) în lucrarea sa *Tattvavaiśārādī*. Aceste două texte sînt completate de alte două: *Rājamārtaṇḍa*, scris de regele Bhoja în secolul al XI-lea, și *Yogavārttika*, de Vijñānabhikṣu, din secolul al XVI-lea.

Yoga teoretizează opt grupe de tehnici care constituie tot atîtea stadii ale progresiei spirituale către eliberare. O schimbare radicală de perspectivă interioară este primul stadiu, *yama*: refuzul violenței, al falsității, al hoției, al plăcerii sexuale, al avariției. Detașarea interioară care derivă de aici este

în armonie cu unele obligații – puritatea, frugalitatea, studierea doctrinei, asceza, cucernicia față de dumnezeu, toate discipline în mod colectiv indicate ca *niyama*, care constituie o pregătire pentru adevărata practică *yoga*.

Începînd de la al treilea stadiu, noul grup de tehnici urmărește integrarea trupului și a simțurilor. Pozițiile corpului, *āsana*, recomandate de maeștri *yoga*, conferă o calmă stabilitate membrilor și reduc efortul lor la minimum. În opoziție cu agitația continuă a formelor existenței, *Yoga* înseamnă imobilitate. Concentrat într-o singură poziție, adeptul parvine la o oarecare neutralizare a simțurilor, deoarece conștiința uită tot mai mult de „prezența” trupului. Acest lucru este însoțit de practica fundamentală a *prāṇāyāma*, prin care respirația trebuie să se liniștească treptat, să se încetinească, pînă aproape de anulare. De fapt, tradiția ascetică, nu numai *yoga*, dar și șamanică sau taoistă, a demonstrat interdependența dintre ritmurile respirației și stările de conștiință. Prin intermediul a ceea ce Patañjali definește „suprimarea” respirației, *yoginul* poate experimenta modalități profunde de conștiință, imposibile celor neinițiați. În faza aceasta, maestrul îi învață cum să-și elibereze activitatea senzorială de dominația obiectelor din afară.

Această „retragere a simțurilor” nu blochează luciditatea mentală, ba chiar o face mai intensă: *yoginul* începe astfel ultima fază a drumului său, cea mai dificilă, aceea care implică tehnicile cele mai rarefiate de meditație. Dar el mai trebuie să câștige o bătălie cu sine însuși. Din controlul tot mai elevat al minții își trage de fapt *yoginul* puteri neobișnuite cum ar fi cunoașterea vieților precedente, citirea gândurilor celorlalți etc. Maeștrii ne învață că puterile sînt doar mijloace utile în drumul interior spre eliberare, dar față de care trebuie să fim indiferenți și de care e necesar să ne detașăm. Pericolul este ca *yoginul* să se îmbete cu aceste facultăți și să le considere scopul ascezei. Dacă ele ar deveni scopul pentru obținerea puterii în lume, *yoginul* ar deveni un maestru vrăjitor și nu un „eliberat în viață”.

Dhāraṇā este concentrarea totală a gândului care precedă cele mai profunde stări de meditație. Împotriva dispersării haotice a atenției, supusă voinței lumii, mintea, calmă, reculeasă în sine, se concentrează asupra unui singur punct pentru a căuta să ajungă la perceperea non-diferenței dintre minte și trup, dintre subiectul care gîndește și obiectul gîndirii. Controlată în mod mai intens, această stare de conștiință se revarsă în *dhyāna*, pe care Patañjali o definește drept „o curgere a gîndirii unificate” care, la rîndul său, conduce la o stare mentală sublimă și paradoxală, *samādhi*. În punctul cel mai înalt al *Yoga*, conștiința (*citta*), pură și imperturbabilă, e eliberată de orice viziune falsă și efemeră. Pentru curentul cel mai devoțional, acesta e stadiul în care dumnezeu se revelează în interioritatea *yoginului*. *Īśvara* de fapt este *puruṣa* liber în eternitate.

Aproape că nu există orientare soteriologică indiană care să nu-și fi însușit, integral sau parțial, practicile *yoga*. În afară de *Yoga* a lui Patañjali, mai există *Hathayoga*, *Mantrayoga*, *Layayoga* (sau *Kuṇḍalinīyoga*) care nu fac parte din *darśana* ortodoxe.

12. Reînnoirea religioasă în idealul devoțiunii

Consolidarea hinduismului în forma lui clasică se petrece sub semnul lui *bhakti*, un ideal care reînnoiește în mod radical viziunea religioasă tradițională.

Este o cale de eliberare prin experiența purificării și sublimării eului în iubirea de Dumnezeu. Cuvântul „devoțiune“ nu redă întreaga intensitate și nuanțele emoționale implicate în căutarea unei stări de comuniune totală cu divinitatea. Poeții mistici indieni au comparat-o din când în când cu devoțiunea respectuoasă a slugii față de stăpîn, cu căldura și cu bucuria prietenului față de prieten, cu afecțiunea fiului față de mamă, cu pasiunea erotică a îndrăgostitului.

Motivul pentru care elanului de credință și de iubire în Dumnezeu i se atribuie o importanță hotărîtoare e legat de ivirea unei contradicții în vechea doctrină a mîntuirii. În învățătura upanișadică singura cale de eliberare din ciclul renașterilor este renunțarea la lume. Regele, războinicii și, în general, oamenii care „trăiesc în lume“ se află în fața unei dileme: pe de o parte, acceptă această doctrină și sînt atrași de idealurile ei soteriologice, dar, pe de alta, aceeași credință le interzice să-și lase baltă propriile îndatoriri „în lume“. Tocmai obediența lor religioasă pare a-i condamna să acumuleze cea mai rea *karma*.

Speculația maeștrilor identifică punctul nodal al dilemei: *kāma*, dorința, care, atunci cînd se închide în egoism, este adevăratul factor de demarcare între scopurile omului și eliberare. Dorința este expresia cea mai puternică, cea mai profundă a eului, este sursa din care izvorăște atașamentul față de iluzoriu, de relativ, așadar, este cauza ignoranței. *Kāma* deci și nu lumea este cea la care trebuie cu adevărat să se renunțe. Gîndirea hinduistă reușește astfel să găsească posibilitatea unei mîntuiri într-adevăr universale, care să nu implice o opțiune atît de dificilă și de elitară cum e cea a ascetului.

Două sînt liniile directe posibile, și experiența religioasă indiană le va parcurge pe amîndouă. Prima, gîndirea tantrică, va pune dorința și valorile care derivă din aceasta în slujba eliberării: experiența religioasă se realizează prin dorință. A doua soluție va fi în ideea *bhakti* de a face viabile valorile celui ce renunță în logica vieții seculare, adică încercarea de a suprima dorința din sufletul omului care trăiește experiența lumii, sublimînd-o

în iubire cucernică față de dumnezeu. Împlinindu-și propria *Dharma*, omul înfăptuiește o acțiune justă din punctul de vedere al mântuirii, cu condiția de a-și accepta cu totală detașare propriul destin, ca un „eliberat“ care nu mai are nici o altă dorință decât aceea către dumnezeu, care nu are nici un interes pentru sine, ci doar pentru binele lumii. Sublimarea „setei de lume“ în „sete de dumnezeu“ face ca valorile pămîntești să fie înglobate în sfera mântuirii. Laicul are și el acces la eliberare.

Elanul cucernic postulează ideea unui zeu suprem, *Īśvara*, origine, substrat și sfîrșit al lumii. O tradiție îl adoră pe Vișnu ca pe divinitatea cea mai înaltă; o alta îl adoră pe Śiva. Ambele și-l imaginează pe zeul preferat cu caracteristici precise și cu trăsături foarte personale și venerază formele diverse sub care s-a manifestat în lume. Textele din *Bhaktisūtra*, descriind etapele coborîrii zeului printre oameni, i le propun credinciosului, într-un proces invers, ca faze ale ascezei sufletului către dumnezeu. Asceză de purificare a privirii interioare care în vârtejul lumii se întoarce numai către dumnezeu și care la apogeu atinge cunoașterea desăvîrșită.

Apare cu putere figura unui *guru*, iluminată și exaltată de noi semnificații: maestrul nu mai este acela care transmite învățătura impersonală a *Vedelor*, ci un creator de idei, un interpret original, un îndrumător inspirat de divinitate. Pentru discipoli, renăscuți prin cuvîntul lui, care e însuși cuvîntul *Dharmei*, el devine manifestarea pe pămînt a lui dumnezeu.

Două sînt temele simbolice care dau frîu liber emoției în fața sacrului: visul unirii cu dumnezeu și tristețea despărțirii de el. Sînt motive opuse care se integrează. În viață, momentele de uniune mistică cu divinul sînt efemere și totuși foarte intense; astfel, depărtarea de dumnezeu face ca visul unirii cu el după moarte să fie și mai puternic.

Orice creatură „aparține“ lui dumnezeu și poate alege „să-l iubească“ pînă la dăruirea totală de sine. „Calea lui *bhakti*“ nu e rezervată inițiaților, ci e deschisă tuturor, fără a ține seama de împărțirea pe caste. Integrarea categoriei *śūdra* se realizează nu atît în numele unei negări a impurităților lor, cît în baza ideii că *purușa* divin transcende purul și impurul. Mitologia *bhakti* se complăce să-l cînte pe Śiva sub aparențe impure care îi irită pe brahmani, pentru a arăta că mîntuirea e dincolo de orice deosebiri și ierarhii omenești.

Natura egalitaristă a căii spre mîntuire implică acordarea unui loc central experienței de grup. Căutarea unirii personale și spontane cu dumnezeu se transformă în imbold spre comuniunea cu aproapele. Dacă eliberarea brahmanică înseamnă contopirea *ātman*-ului individual cu *Brahman*, *bhakti* traduce aceeași idee promițînd cucernicilor „lumea lui Vișnu“. Paradisuri, lumi ale mîntuirii, viziuni „comunitare“ ale fericirii. Pe pămînt, idealul acesta a fost deja experimentat prin dansatul și cîntatul împreună și prin atingerea împreună a unor stări extatice de anulare a eului empiric în dumnezeu.

Pe cultul unei anumite divinități supreme, Vișnu, Śiva, Devīśakti, sau Kṛṣṇa sau Rāma, se formează mișcări devoționale, rezultat al unei tendințe reformiste în hinduismul din nordul Indiei care se confundă cu unele vechi tradiții tamil din sud. Noua viziune religioasă atinge în profunzime sensibilitatea epocii: într-adevăr, multe idei și teme *bhakta* pătrund în jainism și buddhism, îndeosebi curentul Pământului Pur. Desigur, mișcarea *bhakta* împărtășește postulatele de bază ale hinduismului; dar alegerea mijlocului de mântuire e atât de radical, încât se imaginează că abandonarea în voia lui Dumnezeu la sfârșit ar transcende cunoașterea și sacrificiul, ar depăși experiența meditației *yoga* și pînă și idealurile religioase ale ascetului. Toate experiențele sacralului nu ar valora nimic fără *bhakti* care să le lumineze.

Credința în divinitatea asupra căreia să-și îndrepte în mod univoc devoțiunea face ca grupurile să aibă tendința de a fi exclusiviste și sectare. Credincioșii sînt înclinați să creeze o lume închisă și să se definească, în opoziție cu alte secte, prin diferite mijloace: semne pe trup, forme de disciplină ascetică, tipuri de practici devoționale, limbaje ale rugăciunii. Schema de clasificare PUR/IMPUR* iese din nou la suprafață și face ca grupul să-și însușească multe dintre caracteristicile sistemului castelor (endogamie, ierarhie internă) împotriva căruia, într-o vreme, se răzvrătise.

13. Vișnu

Poeme nesfîrșite cîntă pe Vișnu, tiara strălucitoare din nestemate, albastrul profund al trupului său, cele opt brațe ale sale, galbenul solar al veșmîntului său. Este zeul care sprijină existența universului și îi guvernează armonia. În noaptea nespus de lungă dintre distrugerea și re-crearea lumii, el zace peste o cobră mitică înfășurată pe el însuși, somnul lui e o stare de concentrare *yoga*, și e atât de ușor ca să poată păstra amintirea creaturilor care au existat, pentru ca ele să poată exista din nou.

E dificil de descris limpede modul cum Vișnu a devenit, în rivalitate cu Śiva, zeul suprem al *pantheonului* indian. De la rarele aluzii din imnurile vedice, în care e identificat cu sacrificiul și cu întinderea efectelor sale binefăcătoare, figura lui evoluează asimilînd natura altor divinități și crescînd tot mai mult în importanță și în semnificații simbolice.

Acest lucru se întîmplă grație unui expedient hermeneutic de importanță fundamentală în religiozitatea indiană: conceptul de *avatāra*. *Avatāra* reprezintă o manifestare, o „coborîre“ a divinității în lumea pămîntească, sub formă de animal sau de om. E vorba de o doctrină complexă, influențată de idealurile *bhakti* și de teoriile despre diferitele trepte ale adevărului.

În respirația ciclului cosmic, în vremea nefericită a *kaliyuga*, Dumnezeu coboară în lume spre a o salva de la autodistrugere din cauza haosu-

lui și a răului și a readuce ordinea adevărului pentru ca societatea să oglindească din nou modelul desăvârșit al *Dharmei*. Opțiunea lui Dumnezeu de a se manifesta oamenilor survine în mod spontan și, într-un moment de întunecare a spiritului, doar strălucirea luminii sale pline de har face posibilă cunoașterea desăvârșită și eliberarea ultimă.

Devoțiunea față de Vișnu a fost dezvoltată în diferite experiențe mistico-teologice. Printre cele mai vechi, școala Pāñcarātra, care s-a format între secolul I î.C. și secolul I d. C., îl pune în centrul speculației sale pe Vișnu, venerându-l ca „Posesor al majestății“ și *purușa* suprem manifestat în cele patru divinități ale ordinii cosmice. Inspirându-se din această tradiție, a apărut în sudul Indiei școala Śrīsampradāya, care a numărat maeștri ca Nāthamuni, Alavantar și Ilaya Perumal.

„AVĀTARII“ LUI VIȘNU

Lui Vișnu tradiția îi atribuie zece manifestări, tocmai fiindcă „sarcina“ lui este aceea de a guverna și de a prezerva universul. Potrivit legendei, Vișnu a luat înfățișarea lui Matsya, peștele care l-a salvat pe Manu de la potop împreună cu vechii clarvăzători și cu „semințele“ tuturor ființelor vii; a lui Kūrma, țestoasa care a ținut în spinare muntele Mandara, cu care *deva* și *asura* au bătut oceanul de lapte, pregătind băutura nemuririi; a lui Varāha, mistrețul care a ridicat cu colții pământul tîrît de un demon în fundul oceanului. Și chiar înfățișarea lui Narasiṃha, omul-leu biruitor al lui Hiraṇyakaśipu, demonul care, prin puterile lui mistice, amenința ordinea lumii; a lui Vāmana, piticul care, luînd formă cosmică, din trei mișcări a recucerit de la demonul Bali cele trei lumi; a lui Paraśurāma, care i-a măcelărit pe *kṣatriya* deveniți dușmani ai sacerdoților. Sînt figuri mitice aparținînd tradiției celei mai vechi, toate purtătoare de ordine. Faptul că, în timp, au fost văzute ca „expresii“ ale unei noi și mai înalte figuri face ca ele să nu fie date uitării și, o dată cu ele, să se păstreze patrimoniul de simboluri și valori religioase pe care le încarnau în trecut. Înăuntrul unui discurs religios, care în felul acesta regenerează în permanență tradiția, divinitatea supremă, la rîndul ei, se îmbogățește și ea cu noi fațete, care sînt sugestii ale unor adevăruri îndepărtate în timp. Astfel, e înglobată în imaginarul lui Vișnu și întreaga saga a eroului Rāma, paradigmă a suveranului ideal, grație căruia se instaurează între oameni o epocă fericită. Din Evul Mediu și pînă în zilele noastre, Rāma va dobîndi rangul de figură predominantă a cultului hinduist. Același proces reinterpretează figura lui Kṛṣṇa. Chiar și Buddha este o manifestare a lui Vișnu. Iar la sfîrșitul actualului *kaliyuga*, Vișnu se va întoarce sub înfățișarea lui Kalki spre a restabili justiția și adevărul.

În acest curent de gîndire și-a făcut apariția personalitatea lui Rāmānuja (1017-1137), un mare reformator religios care a întemeiat tradiția *Viśiṣṭādvai-*

tavāda. Doctrina sa este expusă în comentariile la *Brahmasūtra* și la *Bhagavadgītā*, și în lucrări originale ca *Vedāntasāra*, *Vedāntadīpa* și *Vedārthasamgraha*. Rāmānuja susținea că Vișnu era *Brahman*-ul absolut și că relația sa cu lumea era asemănătoare celei dintre substanță și atributele ei. Dumnezeu se afla în inima oricărei ființe ca o călăuză interioară, fără ca totuși să-i anuleze libertatea. Despărțirea și unirea cu Dumnezeu păreau a fi condiții alternative la un nivel de cunoaștere superficială, dar într-o experiență de devoțiune mistică omul ar fi reușit să înțeleagă condiția reală a unității, a întrepătrunderii dintre zeu și om. Pentru Rāmānuja, lumea și sufletele erau într-adevăr „reale”, așa cum era și Dumnezeu; iar acest lucru îl susținea în opoziție cu ideile *advaita*, potrivit cărora toate formele erau iluzorii și nu exista realitate în afara *Brahman*-ului impersonal. Calea spre mântuire culmina în *bhakti*: o opțiune care pentru Rāmānuja nu cunoștea bariere de castă sau de sex și care era încoronată prin actul de abandonare în voia Iubitului divin, de „aruncare la picioarele sale”. Atunci când de fapt *bhakta*, într-un moment de sinceră smerenie, și-ar fi recunoscut neputința de a se mântui prin propriile forțe interioare, exact când s-ar fi dovedit mai slab, Iubitul divin i s-ar fi manifestat cu harul lui.

În secolul al XIII-lea s-a creat o sciziune în interiorul curentului *Śrīsampradāya*. În tradiția tamil, școala *Tenkalai* a preluat experiența lui Rāmānuja, urmărind o direcție mistico-chietistă și acordând o atenție deosebită viziunilor religioase exprimate în formă poetică de cei doisprezece *Alvar*. În nordul Indiei, tradiția *Śrīvaiṣṇava* a lui Veṅkaṭanātha (cca. 1268-1369) a continuat să producă o bogată literatură sanscrită într-o polemică strînsă cu gândirea lui Śaṅkara și să exprime o devoțiune tot mai puternică față de *śākti* a lui Vișnu în rolul de Mîntuitoare.

14. Śiva

E un zeu al vertijului, al adîncului întunecat și al iluminării fulgerătoare, al neliniștii și al cunoașterii, al morții și al eliberării.

În textele vedice este Rudra, divinitate sălbatică, periculoasă și incontrollabilă ca dezlănțuirea naturii. „Stăpîn al animalelor” sau mai degrabă „Stăpîn al victimelor sacrificiale”: personificarea elementului celui mai impur din sacrificiu, a singelui, a morții, care însă mai apoi devine factor de re-creare a purității și de regenerare a sfîințeniei. Rudra-Śiva este ambigua unitate dintre viață și moarte, dintre bine și rău. Poate de aceea în mit el este „Stăpîn al sufletului”, arhetip al cunoașterii celei mai profunde și mai libere.

Deja *Śvetāśvatara-upaniṣad* îl așeza în vârful universului. În *Mahābhārata* e venerat ca zeul zeilor. Imanent și transcendent, el are un trup, un chip,

dar nimeni nu îl poate vedea, decât mintea ascetului în meditație. El este blîndul protector al celor care îi sînt fideli și pentru ei încalcă pînă și legea *karmei*, și este antropofagul care hoinărește printre rugurile de incinerare, împodobit cu cranii și șerpi, înconjurat de incubi și demoni. Este îngrozitorul și fascinantul „Stăpîn al dansatorilor“ care în dans face să capete ființă formele universului, așa cum, tot în joacă, le face să se întoarcă în neant. Creează ființele, tot așa cum le și distruge la sfîrșitul timpurilor, deoarece el este cauza atît a iluziei formelor universului, cît și a eliberării de ele.

Focul și cenușa îi aparțin lui Śiva, la fel ca și șerpii și luna, deoarece este dezlănțuit și generos ca focul, și totuși calm și rece ca luna. Este soțul timid, amantul înflăcărat și regele renunțării ascetice. Distruge demonii și totuși face să coboare asupra lor grația sa. Este moartea, dar ucide moartea, deoarece este eternul dincolo de orice dimensiune a timpului. Maestru al tăcerii, în interioritate îl învață pe înțelept muzica, *yoga*, cunoașterea secretă, artele și știința.

Simbolul său sacru, care amintește de străvechi culte prearice, este *liṅga*, imagine stilizată a falusului în erecție. E reprezentarea cea mai despuiată, cea mai austeră, a lui Śiva, și totuși cea mai intensă. Închisă în chilia templelor sau aflată în aer liber, se prezintă înfiptă într-un pedestal în formă de vulvă (*yoni*), evocînd prezența Zeiței în chip de *śakti* a lui Śiva care operează în manifestarea și în distrugerea universului.

Alimentată de experiențele unor grupări de asceți (*śaiva*, *śivabhāgavata* și *māheśvara*), devoțiunea față de Śiva a dat naștere unor mișcări religioase diverse, adunate în largă categorie a „*śivaismului*“, dar deosebite între ele prin perspectivele soteriologice diferite și prin practici de cult specifice. Mișcarea cea mai veche, cu un puternic caracter ascetic, a fost cea a *Pāśupata*, care s-a constituit în primele secole d.C. din învățătura lui Lakulīśa. Începînd cu secolele IV-V d.C., a fost elaborat un *corpus* de texte sanscrite, *Āgama*, care dezvoltă o metafizică pe orientări speculative diferite de cele de origine vedică și care formulau o teologie și o mistică centrate pe credință și pe harul lui Śiva.

Autorității textelor *Āgama* i s-au împotrivit două mari curente: śivaismul nordic și cel meridional. Primul se caracteriza printr-o viziune monistă, rod al speculației unor maeștri *kāśmīri*. În secolul al IX-lea, Vasagupta, autor al *Śivasūtrei*, a prezentat pentru prima oară învățăturile āgamice în formă filozofică. Scopul său nu era totuși acela de a propovădui un sistem care să se adreseze doar rațiunii, ci acela de a arăta căile care, prin *yoga*, duceau la înțelegerea ultimă. Somānanda, contemporanul său, a făcut o încercare decisiv raționalistă de a rezolva problema realității ultime și a combătut poziția celorlalte școli. Utpaladeva (secolul al X-lea), discipol al său, a dat organicitate doctrinei, fixîndu-i articulațiile. Numeroasele tratate ale lui Abhina-

vagupta (secolele X-XI) – dintre care cel mai important este *Tantrāloka* – aveau să reprezinte o culme a ei. În mod neîndoiebnic original, acest mare maestru dezvoltă ideea că unele stări de bucurie estetică, *rasa*, pot deveni modalități ale experienței sacre. Într-adevăr, Śiva, ființă pură, dobândește conștiința de sine în actul reflectării în univers, pe care el îl îmbibă ca *ātman* și în care se manifestă prin puterea *śakti*-ei sale. Dacă universul este Śiva, care se cunoaște pe sine și fericirea lui în unirea cu *śākti*, atunci calea spre eliberare se află în încercarea de a recrea în sine aceeași bucurie, în termenii abstracți ai purei emoții estetice.

Pornind de la śaktismul assamez și de la cultul celor zece forme ale lui Kālī introdus de Śivānanda, s-a format mișcarea *krama*, bazată pe doctrina „succesiunii” fazelor manifestării și ale resorbției cosmosului și ale divinității. Cel mai original gânditor a fost Bhūtirāja (secolul al X-lea). Jayarātha, care în secolul al XI-lea i-a elaborat ulterior filozofia, este o sursă prețioasă pentru cunoașterea practicilor *krama*. Cu timpul, mișcarea a dezvoltat o tradiție ezoterică, în sintonie cu *Vajrayāna* buddhistă, și ultimul său mare maestru a fost Gorakṣa (1175-1225).

O derivație a śivaismului agamic meridional a fost tradiția așa-zișilor *Liṅgāyat*, „purători de *liṅga*”, numiți astfel datorită regulii lor de a purta la gât, într-un mic recipient din metal prețios, simbolul lui Śiva. Adevăratul inițiator al școlii a fost Basava (secolul al XII-lea), un maestru al doctrinei care a întemeiat un ordin monastic urmărind reînnoirea religioasă. Proșpețimea și vigoarea gândirii sale au avut o mare influență în spiritualitatea epocii. *Vacanaśāstra* al său este un text de o incontestabilă originalitate. El pleacă de la conceptul de *sthala*, autoconștiința absolută și eternă, izvor și substrat al întregii existențe fenomenale. *Sthala* are două aspecte, unul este cel al *existenței*, este Śiva, principiu al *ego*-ului, pe când celălalt este aspectul formal și actual al *cunoașterii*, este Śakti, conștiința pe care *ego*-ul o are despre sine. Pentru Basava, există două momente ale aceleiași realități care trăiește în timp și care, după ce s-a scindat, se reunește întotdeauna. *Liṅga*, intima unire dintre Śiva și Śākti, indică realitatea ultimă în care universul se dizolvă și, dizolvându-se, își regăsește unitatea, pentru ca apoi să se întoarcă din nou și să apară sub cele două aspecte. *Sthala* este discursul filozofic despre adevăr care găsește punctul intermediar acolo unde realitatea se bifurcă în Śiva și Śākti (existența și autoconștiința) și care își găsește apoi deplina reprezentare în *liṅga*, sfârșitul și noul început.

15. Kṛṣṇa

Este cel mai important dintre *avatārii* lui Viṣṇu, poate cel care, dintre toți, l-a manifestat cel mai plinar. În devoțiunea viṣṇuită joacă un rol fun-

damental. Atît Harivaṃsa, cît și vasta literatură despre *bhakti* în limba tamil, ca și *Bhāgavatapurāṇa*, narează legenda vieții lui și cîntă întîmplările tineretii lui. Iubirile sale, îndeosebi cu Rādhā, favorita sa, sînt asumate ca paradigmă a dăruirii față de zeu. Moartea sa marchează începutul lui *kaliyuga*, era întunecată a lumii. Pivotal al experienței religioase, Kṛṣṇa este imaginat ca *puruṣa* absolut și *ātman* etern. Dincolo de ceea ce e pieritor, pătrunde și sprijină toate lumile ca supremul *karmayogin*, care acționează pentru binele lumii și fără nici o dorință personală. El cere fidelilor săi să i se abandoneze cu totul, să-i închine fiecare faptă, ca într-un sacrificiu, dar pentru binele *Dharmei*.

Idealul de mîntuire bazat pe implicarea sentimentală, estetică și devoțională față de Kṛṣṇa este cîntat de Jayadeva (secolul al XIII-lea) în *Gītāgovinda* și se etalează în toate fațetele lui în viziunea mistică a lui Caitanya (1486-1533), care constituie poate apogeul mișcării *bhakta* în cursul Evului Mediu. Școala *Gauḍiyya Vaiṣṇava*, care i-a interpretat învățăturile, promova celebrări publice în care credincioșii, prin recitarea ritmată a unor imnuri, prin abandonarea în voia muzicii și dansului, căutau să atingă stări de extaz, socotite ca fiind adevărata cale pentru a experimenta în sine iubirea dintre Rādhā și Kṛṣṇa. Mișcările kṛṣṇaite realizează în practica de cult „jocul divin” prin modalități transgresive și deviante față de etica ortodoxă. În riturile lor există exuberanță a sentimentelor și ardoare extatică; sărbătorile lor sînt deseori licențioase: este un efort pentru a atinge trăirea unei libertăți cu totul interioare, o spontaneitate emotivă într-o lume în mod rigid reglată de norme de puritate. Fideii lui Kṛṣṇa nu se așteaptă să fie contopiți cu divinitatea, ci să experimenteze o stare de eliberare re trăind pe pămînt spiritul acelei *līlā* divine.

Emoția și experiența religioasă se contopesc. Maeștrii scrutează în trăirea spirituală dezlănțuită de simțuri și de sentimente și analizează în special formele pasiunii amoroase pentru a le aplica relației mistice cu zeul. Într-adevăr, dintre experiențele care îl ajută pe om să-și extindă gîndirea dincolo de limitele firești, să transceandă propriul sine în favoarea celuilalt, sentimentul de iubire e considerat cel mai important. Dumnezeu devine o ființă foarte personală care se manifestă în imaginea fascinantă a lui Kṛṣṇa, iar dorința de a se uni cu el dilată inima fidelului și o face capabilă de o iubire pură și universală. Bucuria ce caracterizează atitudinea kṛṣṇaiților este expresia unei întîlniri cu divinul care are loc după o purificare a simțurilor și a spiritului.

Idealul lui *bhakti* a produs o literatură erotico-mistică abundentă, care și-a însușit vechile convenții poetice tamil și a deschis noi și neașteptate dimensiuni pentru imaginația sacră. Bazîndu-se pe ideea naturii „feminine” a sufletului masculin al divinității, poezia a făcut din pasiunea erotică me-

tafora sentimentului celui mai profund al credinței, care devine „nebunie din iubire“, „îmbrățișare mistică“, „posedare sacră“.

Datorită influenței școlilor devoționale, nu numai a lui Caitanya, dar și a mișcării *sant*-ilor în India septentrională, a ramaismului mistic al lui Tulsī Dās (1532-1623) și a unor maeștri ca Jñānadeva (secolul al XIII-lea), Ekanātha (secolul al XIV-lea) și Tukārāma (secolul al XVII-lea), hinduismul se reînnoia, răspîndindu-se în largi pături ale populației, chiar și în cele aparținînd celor mai de jos *varṇa*, și, încetînd să mai utilizeze sanscrita, neînțeleasă de majoritatea credincioșilor, se exprima în limbile locale, însușindu-și bagajul lor semantic de valori culturale.

16. Tantrismul

Tantrismul e o doctrină ezoterică bazată pe o revelație în parte diferită de cea din *Vede*. Originile lui sînt obscure: asceții și cei ce renunță au jucat un rol fundamental în dezvoltarea lui. Practici străvechi ale unor culte autohtone, poate dravidiene, s-au contopit, grație hazardului viziunilor mistice, cu tradițiile extatice ale șamanilor centro-asiatici și cu disciplinele *Yoga*, într-un creuzet de analogii, de sugestii, de „asonanțe“ religioase. Viziunea inițiatică în formare și-a găsit mai tîrziu corespondentul în unele concepte ezoterice din *Vede* (ca, de pildă, doctrina cuvîntului sacru exprimată în *Atharvaveda* și în *Yajurveda*). Și e interesant de notat că centrele în care s-a dezvoltat tantrismul erau regiuni de graniță, Kashmirul, Bengalul, Assamul, zone de schimburi culturale, unde pe deasupra influența brahmanică fusese mai slabă. În primele secole d.C., tantrismul căpătase deja fizionomia unui curent religios autonom. Între secolele al VI-lea și al VIII-lea, pare bine înrădăcinat în tradiția indiană, dacă e răspîndit chiar și în centrele de cultură și de știință tradiționale ale hinduismului, dovadă fiind înflorirea literaturii tantrice culte.

Această literatură este extrem de vastă: la baza ei stau *Śivāgama* din tradiția śivaită și *Vaiṣṇava Saṃhitā* viṣṇuite, texte considerate purtătoare ale unei revelații divine diferite și mai profunde decît *śruti* vedică. Din acestea se inspiră *Tantrele*, lucrări cu caracter doctrinar și ritual, scrise într-o îndelungată perioadă de timp. Multe dintre ele sînt încă inedite, de unde dificultatea de a vorbi la modul global despre tantrism. Dar dificultatea vine de asemenea din faptul că textele tantrice sînt obscure tocmai deoarece doctrina ezoterică e împărtășită doar inițiaților: viziunile și învățămintele tantrice necesită, așadar, o cheie de lectură, transmisă în taină de la maestru la discipol.

Motivul pentru care o asemenea mișcare misterică, pătimașă și neliniștitoare, s-a extins la un moment dat în întreaga Indie, influențînd toate tra-

dițiile religioase, trebuie căutat în problema care sfișia vechea soteriologie, a unei mîntuiri bazate pe „renunțare“, care pentru omul trăitor în lume era pe cît de atrăgătoare, pe atît de imposibilă. Răspunsul tantrismului a fost într-o răsturnare de perspectivă: lumea era realitate, existența era legată de dorință, iar scopul ultim al dorinței era întoarcerea în Absolut. Viziunea tantrică nu opunea dorința mîntuirii; ea nu nega simțurile și sentimentele, ci propunea stăpînirea lor urmînd o asceză treptată și valorificarea lor printr-o perspectivă a cunoașterii și a eliberării care putea fi dobîndită încă aici pe pămînt, în trupul acesta.

Din punct de vedere strict teoretic, tantrismul nu era atît de original: ideile sale despre limbaj copiau gîndirea *Mīmāṃsā*; viziunea sa cosmologică adopta categoriile din *Sāṃkhya* și multe elemente erau preluate din *Yoga*. Importanța tantrismului pentru epoca respectivă a fost aceea de a fi conferit o nouă semnificație tradiției, punîndu-i în lumină conceptele de bază conform unei scări de valori diferită și prelucrîndu-le într-o perspectivă mistică.

Divinitatea tantrică are un aspect feminin și unul masculin. Îmbinarea lor, pe care simbolismul inițiativ o înfățișează ca pe o împreunare sexuală, este primul și ultimul moment în interioritatea zeului din evoluția cosmică. Principiul masculin al absolutului (Vișnu sau Śiva, după sectă) rămîne nemîșcat și ghemuit. *Śākti*, principiul feminin activ, este energia începutului și sfîrșitului, care produce și nimicește universul. Face să strălucească în existență toate formele care există în stare virtuală în zeu și, la capătul fiecărui ciclu cosmic, face ca acestea să fie resorbite în el. Energie a vieții, ea este *māyā*, iluzia, deoarece este cauza ultimă a legăturilor efemere ale existenței. Dar ea reprezintă de asemenea harul zeului, pentru că în tot acest timp este factorul care duce la extincție și la eliberarea de ele.

Cosmosul și trupul omului se identifică într-un joc de trimiteri complexe și infinite. Adeptul tantric realizează treptat că trăiește într-o realitate îmbibată de energie divină, în care toate elementele, chiar și cele mai umile, sînt forme ale Absolutului unite prin conexiuni tainice. Chiar și *Kuṇḍalinī*, zeița, în jocul ei cosmic e prezentă în om ca energie divină, *prāṇa*, „respirație“ a universului, și doarme încolăcită ca un șarpe în trupul său subtil. Și atunci toate formele lumii, care sînt manifestare a zeului, toate relațiile lor, care sînt tensiuni ale Absolutului, pot fi utilizate pentru a ajunge la eliberare în această viață. O mîntuire deci care nu se află în respingerea ci în realizarea sinelui prin jocul unor forțe sacre ale cosmosului pe care adeptul le înțelege și le actualizează în sine prin actul ritual. De aici importanța crucială a riturilor. Iar ceremoniile tantrice, pe cît de labirintice pe atît de spectaculoase, știu să exprime forța densității lor semantice. Fiece gest sacru este legat de un aspect al viziunii zeului, de o realitate a cosmosului, de o stare

a conștiinței, și trimite la un sunet, la o culoare, la un parfum: fațete simbolice care cuprind în ele puterea unei sacralități misterioase, dar și periculoase, pe care numai inițiatul poate s-o înțeleagă și s-o stăpânească.

Inițierea deschide adeptului un demers spiritual dificil, care se desfășoară în faze succesive de cunoaștere tot mai rarefiată. Îi va sta alături maestrul său: în taină îi va dezvălui rînd pe rînd adevăruri tot mai profunde, adesea neliniștitoare, îndemnîndu-i mintea să înfrunte în meditație viziuni angoasante, stîrnite de bezna propriului său psihic, și să învingă asaltul amețitor al acestora.

Disciplina fizică și mentală în scopul eliberării utilizează la început tehnicile *Haṭhayoga*, care combină poziții ale corpului, controlul respirației și exerciții de contemplație. Căile sînt în număr de trei: rostirea unor *mantr*e, cuvinte și sunete sacre care conțin în sine puterea divină; meditația asupra unor *maṇḍala*, diagrame ale universului și ale demersurilor minții în meditație; concentrarea în *mudrā*, gesturi ale mâinilor și poziții ale trupului care simbolizează concepte metafizice.

Practicile *Kuṇḍalinīyoga* urmăresc să trezească *śākti* care doarme în *chakra* cea mai de jos și cea mai întunecată din trup. Prin puterea meditației, adeptul stîrnește din adîncul sinelui această energie-șarpe, îi descătușează forța, reușește s-o facă să-și desfășoare spirele și să sară încet prin toate cele șase *chakre* ale lumii sale interioare, pînă la punctul în care se unește cu Śiva, Absolutul, în intensă lumină a *chakrei* „cu o mie de petale“ din creier. *Bhāvanā* e starea de conștiință superioară, cînd mintea și trupul adeptului se identifică pe deplin cu conștiința pură a zeului și cu cosmosul.

A cunoaște corelațiile ascunse din care e întrețesut universul și a ști să le stăpînești înseamnă a dobîndi puteri supranaturale, *siddhi*: prin folosirea unor *mantr*e și a altor rituri, adeptul poate să calmeze, să fascineze, să încătușeze mintea, să îndepărteze pe cineva, să creeze dușmănie, să ucidă. Nu acesta este scopul demersului mistic, totuși maestrul impune adeptului să utilizeze și practicile malefice și transgresive, pentru a înțelege pe deplin caracterul lor relativ și pentru a atinge acea dimensiune a mîntuirii care transcende orice dihotomie. În sectele tantrice „ale mîinii stîngi“, respingerea purității și inversiunea voită a praxisului ritual brahmanic sînt accentuate: se celebrează rituri cu carne, rituri cu băuturi alcoolice, rituri cu împreunări sexuale. Și dacă în tantrismul „mîinii drepte“ actele de cult antinomice sînt pur metaforice, în tantrismul „mîinii stîngi“ ele sînt efectiv puse în practică. Acțiuni respingătoare, malefice sau înfricoșătoare (unele secte transmit practici rituale secrete cu cadavre) constituie o fază obligatorie, pentru ca adeptul să poată înțelege în profunzime că binele și răul sînt relative: unul nu poate exista fără celălalt. Nu există un bine care să existe prin sine, care adică să existe fără legătură cu răul, după cum nu există un rău absolut, care să fie separat de bine. Atît binele cît și răul nu sînt altceva decît iluzii.

Mîntuirea trece prin bine, dar și prin rău, pentru că sufletul își găsește eliberarea într-o dimensiune aflată dincolo de cele două.

Dorința erotică și uniunea sexuală dintre zeu și *śākti* constituie pivotul viziunilor simbolice și al cultelor tantrice. Din dispersia varietății infinite a formelor, adeptul caută în gestul ritual și în meditație să reconstruiască ordinea și să-l regăsească pe Unul. La sfîrșitul lungului și chinuitorului său drum inițiat, a retrăi momentul primordial al îmbrățișării zeului înseamnă a trăi experiența unității, înainte de orice opoziție dintre spirit și materie, dintre bărbat și femeie, dintre pur și impur, dintre cunoaștere și acțiune și, paradoxal, chiar dintre existență și eliberare. În unele secte, unirea sexuală e practică în mod ritual cu o femeie inițiată. În ritul *maithuna*, în momentul orgasmului bărbatul trebuie să-și rețină sămînța pentru a simboliza atît detașarea de plăcere, cît și natura non-procreativă a unirii dintre divinitate și *śākti* în momentul resorbției tuturor deosebirilor. Trupul devine astfel vehiculul final al eliberării, deoarece fuziunea contrariilor se petrece nu la sfîrșitul timpului, ci aici, acum și în mine.

17. Cultul zeiței

Din descoperirile arheologice de la Harappā și de la Mohenjo-Dāro se poate deduce că deja în mileniul al doilea î.C. populațiile autohtone de agricultori venerau pe cea care, tipologic, poate fi considerată o Zeiță Mamă pămînt (cap. I, 5; FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*). *Panteonul* triburilor arienilor era în mare parte compus din divinități masculine de natură celestă. Lenta transformare a civilizației vedice a făcut să iasă din nou la iveală, în forme mediate, unele credințe vechi. Printre acestea, cultul Zeiței Mame – rămas mereu viu în straturile de jos ale populației – s-a consolidat și s-a extins. În sate, Zeița a continuat să fie venerată ca *Gaurī*, „cea galbenă“, *Śakambharī*, „aducătoarea vegetalelor“, *Vindhyavāsini*, „locuitoarea din munți“, ocrotitoarea comunității, garantă a fertilității cîmpurilor și a recoltelor bogate. Răspîndit în centrele urbane, cultul a devenit prerogativa familiei regale, și sanctuare ale Zeiței au fost înălțate în interiorul palatelor suveranilor. Numai regele putea să prezideze la celebrarea ofrandei, așa după cum numai căpetenia satului putea fi „sacrificatorul“ în ceremoniile dedicate ei. Aspectele sîngeroase și „impure“ ale cultului tribal au fost atenuate sau reelaborate și treptat admise în ortodoxie. Mama pămînt a devenit o divinitate garantă a puterii.

Speculațiile tantrismului și ale mișcării *bhakti* au găsit o sursă de inspirație în ideea tradițională a Zeiței purtătoare de fecunditate, de viață și ocrotitoare a *Dharmei*. Vechea „mamă“ divină a căpătat conotațiile religioase de

„soție“ a zeului, iar tema fecundității s-a transformat în simbolismul sacru al uniunii sexuale, cu forme de erotism intens. Speculația filozofică a transpus într-o dimensiune metafizică actul amoros pentru a exprima uniunea efemerului cu absolutul, a omului în zeu, a multiplului în unu.

Deja la începutul perioadei Gupta cultul Zeiței stătea alături de cel al lui Vișnu și Śiva. Soția lui Vișnu este Lakṣmī, zeița prosperității și a frumuseții, sau Śrī. Soția lui Śiva are, ca și soțul, două realități diferite: în aspectul ei terifiant este Durgā, este Kālī cea cu șiragul de craniu, neagră, nudă, beată de băutură și de sânge. Dar în Śiva se exprimă și idealul de puritate și de renunțare și astfel, la sfârșitul cuceririi lui, zeița se transformă în *Yogeśvarī*, „Stăpîna yogăi“. Tocmai ea, cea impură, îndrăznește să rivalizeze cu Śiva în practicile ascezei și ale purității, și împreună cu el va continua să-și îndeplinească rolul de mîntuitoare în lume.

Puterea generatoare este implicită în natura dinamică și feminină a divinului: fără *śākti*, zeul este asemenea unui cadavru nemișcat. Ea este cea care îl trezește din extazul profund pentru ca, ieșind din starea de concentrare, să elibereze formele existenței și să dea viață universului. Matricea a întregii lumi a fenomenelor, Zeița, *Devī*, e venerată ca *Mahālasā*, „Marea făptuitoare“. Dar e de asemenea *Mohinī*, „Cea care exaltă“ spiritul în contemplație desăvîrșită. Un ecou al acestei intuiții se observă în *Devīmāhātmya* (secolele V-VII d.C.), care demonstrează că s-a atins plinătatea cultului. Soția zeului e *Ādiśakti*, „Puterea de la începuturi“, și în același timp *Mahāmāyā*, „Marea iluzie“ care îl farmecă pe om cu formele cosmosului, dar și *Mahāvidyā*, „Cunoașterea supremă“, factor al eliberării sale.

Śāktismul, formă ezoterică și extremă a cultului, vede în Zeiță clipa eternă a autoconștiinței și libertatea Absolutului, aspectul „dinamic“ în opoziție cu impasibila străfulgerare a conștiinței nechibzuite a lui Śiva, cadavru alb cu care zeița, nudă și neagră, are de gînd să se împerecheze. Textele *Śaktatantra* o exaltă pe *śākti* în rolul ei de Stăpîna supremă situată în vârful panteonului indian, obiect de cult în diversele sale manifestări, între care primează Kālī și Tripurasundarī.

18. Hinduismul modern

Începînd din secolul al XIX-lea, în hinduism s-a creat un ferment al reînnoirii, datorat impactului cu colonialismul care impunea culturii indiene o confruntare în forță cu gîndirea și religia Occidentului și o reflecție radicală asupra valorilor și sensului însuși ale propriei tradiții. Curente reformatoare vădesc un interes foarte recent față de problemele sociale și politice, tinzînd spre o renaștere spirituală care a fost poate mai mult ideologică de-

cît religioasă. Nici nu ar fi putut fi altminteri: în fața alterării culturii și a societății tradiționale pe care politica colonială le persecuta în mod sistematic, maeștrii cei mai inovatori au devenit interpreții unei noi conștientizări a identității culturale indiene, dînd valorilor religioase pe care ea le-a dezvoltat o dimensiune universalistă necunoscută în trecut.

Anumite reflecții, anumite opțiuni fundamentale au fost comune diferiților maeștri spirituali: de pildă, ideea că hinduismul ar fi în esență monist, deschis față de credințele altor religii și în acord cu descoperirile științei occidentale, sau criticarea sistemului castelor ori ideea non-violenței. Multe dintre aceste idei au avut o influență profundă asupra elitei urbane din epocă.

Dintre principalele mișcări înnoitoare pot fi amintite în primul rînd *Brāhmo Samāj*, fondată în 1828 de către Raja Rām Roy (1772-1833). Acesta, într-o primă fază, a fost influențat de mistica *sufi* din islam, apoi s-a concentrat pe doctrina creștină. Respingea castele, cultele „idolatre” bazate pe sacrificiu, ideea transmigrării și a *karmei*, ataca poligamia și folosirea rugului pentru văduve (*satī*). Căuta să raporteze hinduismul la acea inspirație teistă care ilumina *Upanișadele* din perioada medie și pe care el o simțea a fi în armonie cu credința creștină. Și dacă pînă și interpretările date de el mesajului evanghelic i-au înstrăinat simpatiile misionarilor, el și, după el, discipolii săi, printre care poetul Tagore, nu au încetat să propovăduiască idealul unei mișcări menite să-i regrupeze pe toți cei ce credeau în Dumnezeu, dincolo de divizările istorice ale credinței.

Cîteva decenii mai tîrziu, în 1875, Swāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) înființa la Bombay mișcarea *Āryasamāj*, pentru a promova cultura indiană conform inspirației sale originale, sustrăgînd-o influențelor creștine și musulmane. Tentativa lui de a reînvia valorile trecutului era pe cît de înverșunată, pe atît de contradictorie: ea nega autenticitatea pînă și a hinduismului puranic, proclamînd o întoarcere la *Vede*, pe care le interpreta însă în cheie cu totul modernă, după un monoteism abstract destul de îndepărtat de vechea viziune. Chiar și după moartea maestrului, mișcarea s-a extins, înființînd școli, spitale și orfelinate. Idealurile sale naționaliste și democratice, precum și angajamentul social aveau să inspire multe mișcări politice indiene pentru independență.

Dacă Dayānanda Sarasvatī respingea tradițiile mistice vișnuite și śivaite, alți maeștri faimoși s-au orientat în schimb tocmai către idealurile devoționalismului și ale misticii, pentru a pune bazele unei experiențe religioase unificatoare, deschisă tuturor religiilor. Este cazul lui Rāmkr̥ṣṇa (1836-1886) și al discipolului său Vivekānanda (1863-1902), sau al lui Śrī Aurobindo Ghose (1872-1950) care, după o perioadă de implicare politică pentru independență, s-a retras la Pondichéry, unde a înființat un centru spiritual de

meditație *yoga*, care îmbina experiențe mistice din diferite tradiții religioase. Îl însuflețea visul de a trasa o viziune atotcuprinzătoare a istoriei, a evoluției cunoașterii omenești, de a dezvălui secretele înaintare universală a spiritului către divin.

Bhaktivedanta (1896-1977) a fondat mișcarea *Hare Krishna* pentru a retrăi, cu o nouă fervoare, tradiția extatică de abandonare în iubirea de Dumnezeu. Derivația americană a acestei școli, *International Association for Krishna Consciousness*, fondată în 1966 la New York, a fost poate una dintre primele secte religioase orientale în Occident: transformată destul de curând într-o mișcare de introversiune, de evadare utopică din social, provocările sale alternative au fost semnul cel mai plin de culoare al unei crize culturale mult mai profunde (cf. cap. XXIII).

Aceste pagini de reflecții asupra spiritualității hinduiste se încheie cu evocarea figurii lui Mohandas Gāndhī (1869-1948), *Mahātmā* („sufletul cel mare”), glasul non-violenței, al solidarității și al toleranței religioase bazate pe căutarea adevărului, maestru al angajării etice care caută să se traducă în acțiune politică, călăuză spirituală care a condus India spre libertate.

Bibliografie

- BHARATI A., 1977, *La tradizione tantrica*, Roma.
- BIARDEAU M., 1985, *L'induisimo Antropologia di una civiltà*, Milano.
- BIARDEAU M.—MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris.
- BOCCALI G. (ed.), 1982, *Jayadeva. Gītāgovinda*, Milano.
- BOUEZ S. (ed.), 1992, *Ascèse et renoncement en Inde*, Paris.
- BROCKINGTON J.L., 1981, *The Sacred Thread. Hinduism in Its Continuity and Diversity*, New York.
- BROOKS D.R. (ed.), 1990, *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago-London.
- CONIO C., 1974, *Mito e filosofia nella tradizione indiana*, Milano.
- DELLA CASA C. (ed.), 1976, *Le Upaniṣad*, Torino.
- DHAVAMONY M., 1971, *Love of God according to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford.
- DIMMITT C.—BUITENEN J.A.B. van (ed.), 1978, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia.
- DONATONI R. (ed.), 1995, *Vidyāranya. La Liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Milano.
- DONIGER O'FLAHERTY W. (ed.), 1980, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Angeles.
- DONIGER O'FLAHERTY W., 1981, *Śiva. The Erotic Ascetic*, London.
- DUMONT L., 1991, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano.

- ELIADE M., 1973, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. rom., Humanitas, 1997].
- FILIPPANI RONCONI P. (ed.), 1968, *Upaniṣad antiche e medie*, Torino.
- FILIPPANI RONCONI P., 1994, *L'induismo*, Roma.
- FOSSATI S. (ed.), 1994, *Isegnamenti sullo Yoga. Gheraṇḍa-saṃhitā*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1962, *Testi dello Śivaismo*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1972, *Abhinavagupta. Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, Torino.
- GNOLI R. (ed.), 1979, *Abhinavagupta. Essenza dei Tantra*, 2 vol., Torino.
- GONDA J., 1981, *Le religioni dell'India*, 2 vol., Milano.
- GUPTA S.—HOENS D.J.—GOUDRIAAN T., 1979, *Hindu Tantrism*, Leiden.
- KEITH A.B., 1971, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Westport.
- KOPF D., 1978, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.
- LEVI S., 1966, *La doctrine du sacrifice dans le Brāhmaṇas*, Paris.
- MALAMOUD C., 1994, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano.
- MARTIN-DUBOST P., 1989, *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma.
- MILANETTI G. (ed.), 1995, *Padmāvat. Il poema della donna di loto*, Venezia.
- O'FLAHERTY W.D. (ed.), 1975, *Hindu Myths. A Sourcebook*, Harmondsworth.
- ORLANDI C.—SANI S. (ed.), 1992, *Atharvaveda. Inni magici*, Torino.
- PANATTONI E. (ed.), 1993, *Inni degli Ālvar. Testi tamil di devozione viṣṇuita*, Torino.
- PAPESO V. (ed.), 1929–1931, *Veda. Inni del Rig-Veda*, Bologna.
- PENSA C. (ed.), 1978, *Patañjali. Gli aforismi sullo Yoga*, Torino.
- PENSA C. (ed.), 1978, *Īśvarakṛṣṇa. Le strofe del Sāṃkhya*, Torino.
- PIANO S. (ed.), 1994, *Bhagavadgītā. Il Canto del Glorioso Signore*, Cinisello Balsamo.
- PIANO S., 1996, *Lo hinduismo. La prassi religiosa*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 133–194.
- PIANO S., 1996, *Śanātanadharma. Un incontro con l'induismo*, Cinisello Balsamo.
- PIANTELLI M., 1974, *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*, Fossano.
- PIANTELLI M. (ed.), 1980, *Īśvaragītā o „Poema del Signore“*, Parma.
- PIANTELLI M., 1996, *La religione vedica. Lo hinduismo. Testi e dottrine*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 17–48, 49–131.
- PRASAD MISHRA L. (ed.), 1979, *Mistici indiani medievali*, Torino.
- RADHAKRISHNAN S., 1974, *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Torino.
- STUTLEY M. E J., 1980, *Dizionario dell'Induismo*, Roma.
- ZAEHNER R.C., 1972, *L'induismo*, Bologna.
- ZVELEBIL K.V., 1979, *I Maestri di Poteri. I Siddha dell'India*, Roma.

Buddhismul

1. Introducere

Buddhismul își are originea în India în secolul al VI-lea î.C., o epocă de schimbări economice și sociale semnificative și de intensă meditație religioasă. Fermentii de gândire rațională și speculativă, pierderea interesului față de vechiul adevăr revelat în textele sacre, preocupările pragmatice s-au tradus într-o mișcare – *śramaṇa* – de „disidență” religioasă și filozofică. Buddhismul respingea și el sacrificiile și logica sacrală implicate de acestea, el nega existența unui zeu personal sau a unui principiu absolut și respingea tradiția sacră a revelației cuprinsă în *Vede*. Ordinul monastic format în jurul lui Buddha, indiferent față de împărțirea pe caste, repunea în discuție raportul între specialistul sacral și laic, propunând o concepție diferită a experienței religioase. Chiar și opțiunea de a predica în limbajul cotidian al ascultătorilor contribuia la alterarea întregului sistem al puterii religioase tradiționale. Ceea ce era inițial un curent minoritar și deviant a reușit să traducă în profunzime noul discurs cultural astfel încât, în decurs de numai câteva secole, a ajuns tradiția spirituală dominantă în India.

În cursul celor 2500 de ani în care buddhismul s-a răspândit în toate culturile din Asia și chiar și în Occident, contururile vechii doctrine s-au modificat, firește. A fost lung drumul care a dus de la căutarea solitară a perfecțiunii *arhat*-ului la avântul universalist al *bodhisattva*, iluminat de idealurile cunoașterii și ale compasiunii, și pînă la neliniștitoarele adevăruri inițiatice ale ezoterismului tantric și la sofisticata, ironica știință a paradoxurilor *zen*. Dar noile forme – deseori caracterizate prin tendințe soteriologice și devoționale – și diversele practici de cult, influențate de alte religii, nu au atacat niciodată, în nici una dintre școli, locul central al figurii paradigmatică a fondatorului și acea viziune primordială a mîntuirii – conștiința durerii existenței, detașarea de iluzii și iluminarea – pe care o propovăduise.

2. Viața lui Buddha

Numele său de familie era Siddhārtha, prenumele – Gautama. Datele istorice despre el sînt destul de sărace. Cei mai mulți dintre cercetătorii con-

temporani rețin că data nașterii lui ar fi în jurul anului 566 î.C., iar cea a morții în 486 î.C. Tatăl, Śuddhodana, șef al clanului Śākya, guverna peste Kapilavastu, un mic stat oligarhic din cîmpia de la poalele Himalaiei dinspre Nepal.

Biografia lui Buddha e rodul unei tradiții complexe, deoarece o exuberantă fantezie a credinței – ingenuă și profundă totodată –, precum și exigențele propovăduirii au idealizat tot mai mult viața maestrului, făcînd-o în cele din urmă să reproducă o schemă abstractă de desăvîrșire sacră. Separarea adevărului istoric de povestirea imaginară este un lucru aproape imposibil. Și poate că nici nu ar fi drept să se facă: de secole, tocmai această „viață ideală” a fost izvorul unei profunde inspirații religioase.

Chiar și momentul conceperii sale este extraordinar. În timpul șederii lui în paradisul Tușita, Buddha alege momentul și locul nașterii sale pe pămînt. În *Lalitavistara* și în *Nidānakathā*, narațiunea se întrețese cu o atmosferă ca de vis în fața miracolului: lumina se revarsă deodată în lume, pămîntul freamătă, o muzică suavă umple văzduhul. Buddha pătrunde în sînul lui Māyā sub forma unui elefant alb cu șase colți. Ființă pură, înconjurată și ajutată de zei, abia născut el prezintă deja cele 32 de semne fizice ale desăvîrșirii. Potrivit vorbelor bătrînului înțelept Asita, Siddhārtha va ajunge un suveran universal sau un iluminat.

La puțin timp după naștere, mama moare și copilul este crescut de zeița Mahāprajāpatī. Tatăl îl iubește cu duioșie și caută în toate felurile să-l ocrotească de orice l-ar putea perturba. Prima fază a acestei „vieți ideale” a întemeietorului carismatic se află sub semnul celei mai depline perfecțiuni mundane. Textele vorbesc despre un tînăr Siddhārtha frumos, bun și înțelept, care își petrece zilele în grădinile palatului, într-o lume aparte, minunată. La șaisprezece ani se căsătorește cu verișoara sa Yaśodhara.

Dar la un moment dat vraja aceasta se rupe. Legenda spune că într-o zi Siddhārtha a ieșit din palat și a întîlnit un bătrîn, a doua oară a întîlnit un bolnav, altă dată a ieșit și s-a oprit la trecerea unui convoi funerar: „criza inițiativă” se traduce printr-o treptată conștientizare a suferinței și a caracterului iluzoriu al vieții. Aventurîndu-se în afara grădinii sale pentru a patra oară, întîlnește un ascet cerșetor și vede, în demnitatea lui senină, o primă cale de eliberare. Întorcîndu-se la palat, află că i s-a născut un fiu, Rāhula. Îndatorirea lui socială a fost îndeplinită. În aceeași noapte, după ce și-a luat rămas bun în tăcere de la soție și de la copil, Siddhārtha părăsește casa, leapădă veșmintele de prinț și intră în pădure în singurătate. Pentru a căuta – așa cum scrie în *Majjhimanikāya* – „ceea ce nu se naște, ceea ce nu îmbătrînește și nu decade, ceea ce nu moare, ceea ce nu doare, ceea ce e neprihănit, cu totul liber de orice încătușare: *nirvāṇa*”.

Urmează o lungă și zbuciumată perioadă de chinuri și încercări. Siddhārtha devine discipol al unor maeștri faimoși, Ārāḍa Kālāma și Udraka

Rāmaputra, dar în cele din urmă, nesatisfăcut, întreprinde în singurătate propria sa căutare spirituală. Timp de șase ani, cu îndârjire, își impune cele mai extreme forme de asceză, cuprinzând lungi perioade de veghe în meditație și posturi teribile. Dar ajunge la convingerea că prin umilirea trupului nu se poate obține o mai mare luminare a minții. Își aduce brusc aminte de o stare de meditație, cunoscută ca primul *jhāna*, în care într-o vreme intrase în mod spontan, o stare de calm detașat de implicarea simțurilor, de bucurie senină. Aceasta – intuiește el – este calea. Începe din nou să se hrănească și își regăsește propriile forțe. Primii săi discipoli, dezamăgiți de ceea ce ei consideră a fi o cedare, îl părăsesc. Ca în atâtea narațiuni despre viețile eroilor mitici, și Siddhārtha rămâne în momentele cruciale singur. Însă textele îl descriu de-acum sigur de sine, iar narațiunea se precipită, creînd senzația de crescendo a unei așteptări cosmice.

În meditație, la picioarele unui arbore de *pīpal* – simbol al Arborelui Vieții și *axis mundi* –, înfruntă ultima dintre încercările inițiatice. Māra, ispititorul, care domnește peste simțuri și peste dorințe, prin viziunile sale caută să-l distragă de la concentrarea spirituală pentru a-l împiedica să ajungă la cunoașterea ultimă. Biruința asupra ispitelor marchează sfârșitul perioadei de liminalitate și este premisa transformării sale interioare. Ne aflăm aproape de centrul schemei narative, pivotul căutării spirituale. În prima parte a nopții, Siddhārtha parcurge cele patru stadii ale meditației care îl poartă treptat la atingerea „nu tristei, nu veselei, ci echilibratei, înțelepte și desăvârșitei purități” a minții, eliberînd conștiința de legăturile cu lumea sensibilă. În zori, „nimicită fiind ignoranța, risipită bezna, trezită cunoașterea, dobîndită lumina”, Siddhārtha a devenit Buddha, iluminatul.

Începe a doua parte a „vieții exemplare”, care este o oglindire a primeia. Din nou, Buddha traversează o perioadă de zbucium: nu știe dacă trebuie sau nu să dezvăluie acel „adevăr profund, greu de descoperit, greu de perceput, liniștit, neprețuit, intim, accesibil doar înțelepților”. Este dubiul cel mai adînc al oricărei sfîntenii; este ultima ispitire a lui Māra, care îi cere lui Buddha să intre în *nirvāṇa* fără să se sinchisească de ceilalți oameni. Dar Buddha se întoarce în lume și logica discursului hagiografic vrea ca primii care ascultă noua doctrină și care se convertesc să fie tocmai discipolii care îl părăsiseră: este recunoașterea carismei sale.

„Cuvîntul de la Benares” e numit și „Cuvîntul care a pus în mișcare roata Legii”, deoarece din clipa aceea pentru credincioși a început o eră nouă, iar adevărul a intrat în istorie. El începe cu ideea că există o „cale de mijloc” pentru cel care caută adevărul și eliberarea, o cale care evită extremele, cea a devoțiunii totale față de simțuri, ca și cea a respingerii totale a trupului. Discursul expune apoi cele Patru Adevăruri Nobile care reprezintă nucleul doctrinar al primului buddhism.

O dată cu propovăduirea, se deschide o perioadă a vieții la fel de desăvârșită după valorile sacrului pe cât de desăvârșită fusese tinerețea după valorile profane. Alegerea vieții rătăcitoare și de cerșetor va face ca, timp de aproape patruzeci și cinci de ani, Buddha să-și răspîndească învățăturile în regatele Kośala, Magadha și Kāśī. În urma convertirilor și a creșterii numărului de credincioși, se formează *saṃgha*, Comunitatea monahilor. Relatarea durenților polemici filozofice, legendele depre perfidul Devadatta și dușmănia sa plină de viclenie lasă desigur în umbră amintirea reacției opoziției întâlnită în prima perioadă de expansiune.

Se apropie asfințitul vieții. Așa cum s-a văzut în legătură cu nașterea sa, Buddha are putere și asupra morții sale: în mod miraculos, el controlează momentul și felul acesteia. Din cauză că a mâncat alimente alterate, se îmbolnăvește grav. Viziunile credinței conferă narării acestei întâmplări o aură, o muzicalitate de apoteoză divină: „S-a întins pe partea dreaptă, ca un leu, acoperindu-și un picior cu celălalt, gînditor, conștient. Și iată, în acest timp, cei doi arbori de *sāla* au înflorit în întregime, deși nu era perioada de înflorire, și i-au presărat trupul Desăvârșitului, i l-au presărat și i l-au acoperit cu flori, în onoarea Desăvârșitului. Și din cer au căzut flori divine *mahādārava* și s-au așternut, și iarăși s-au așternut și au acoperit trupul Desăvârșitului, în onoarea Desăvârșitului. Instrumente muzicale divine au răsunat în văzduh în onoarea Desăvârșitului“ (*Mahāparinirvāṇasūtra* V, 1-2). Dar în alte pagini rămîne parcă intactă, dureroasă și potolită vocea unei povestiri vechi: simțind că moartea e aproape, Buddha îl cheamă la sine pe Ānanda, care biruit de durere plînge, și îl pune să șadă alături: „Ajunge, Ānanda, nu te mai întrista, nu te mai tîngui. Oare nu de aceea am spus eu și mai înainte: dintre toate lucrurile dragi și plăcute nestatornică este existența, sigure despărțirea și schimbarea? Ceea ce e născut, crescut, rod al amestecului, cum să nu piară? Nu se cunoaște un asemenea lucru. De multă vreme, Ānanda, ai fost adept al Fericitului, cu iubire. [...] De aceea, Ānanda, tu, care ai dobîndit merite, mai fă un efort și curînd te vei elibera și tu de orice legătură“ (ivi, V, 14). Textele ne îndeamnă să ieșim din lume fără angoasă, calmi, într-o stare controlată de meditație, pentru a dispărea în eliberarea definitivă a *parinirvāṇei*.

3. Bazele doctrinare: cele Patru Nobile Adevăruri

Cercetătorii nu împărtășesc seculara certitudine a credincioșilor că textele din *nikāya* în limba pali ar reda cu fidelitate cuvintele maestrului. Nu sîntem în posesia unor surse sigure care să vorbească despre buddhismul antic: textele scrise sînt tîrzii, sînt datate de fapt cu cincizeci de ani după moartea lui Śākyamuni. Totuși, tradițiile diverselor școli citează cele Patru Nobile Adevăruri cu o precizie remarcabilă și îl descriu pe maestru care

în predică insistă asupra acestor idei, prezentându-le ca fiind pivotul experienței sale de iluminare. Și așa au și fost ele receptate, pentru că, chiar dacă primele școli nu au căzut de acord în ce privește interpretarea lor, ele au avut un rol fundamental în determinarea liniilor directoare ale doctrinei și ale practicii.

Prima aserțiune sună astfel: „Acesta, monahilor, este sfântul adevăr referitor la durere (*duḥkha*): nașterea e durere, bătrânețea e durere, moartea e durere; unirea cu cel neplăcut e durere, despărțirea de ceea ce place e durere, neobținerea lucrului dorit e durere, durere într-un cuvânt sînt cele cinci elemente ale existenței individuale.“

Buddhismul antic vede în durere o problemă crucială, dar nu vizează pur și simplu suferințele trupului sau neplăcerea pasiunilor frustrate. Învățătura lui Śākyamuni se deschide cu conștientizarea unei crize existențiale mai profunde. Componentele realității sînt lipsite de un sine și această condiție a caracterului tranzitoriu face ca orice lucru să fie supus descompunerii și este izvorul durerii. Durerea are un sens abstract, universal, și astfel „instabilitate“ înseamnă non-substanțialitatea propriei mele ființe. Pentru că oamenii sînt îndemnați să viseze un Absolut, să se agățe de ideea unui eu care să dăinuie în obsesivul ciclu al reîncarnărilor. Dar totul e tranzitoriu, deci totul e durere. Chiar și bucuriile pe care le oferă viața conțin deja dintru început sămînța angoasei, deoarece ele contribuie numai la alimentarea unei iluzii mai puternice.

Încă de la origini, buddhismul a negat atît existența lui *Brahman*, principiul absolut, cît și *ātman*, realitatea individuală, dar și prezența unui Dumnezeu etern și atotputernic, combătută de hinduism. Textele vorbesc despre subiect și despre activitatea sa psihofizică referindu-se ca la un conglomerat precar de „agregate“ (materie și formă, senzații, idei, predispoziții și forțe, conștiință) muabile și caduce care dau naștere unor compuși „goi de esență“. Eul individual e conceput ca simpla expresie a unui nume.

Prin al doilea și al treilea nobil adevăr, Śākyamuni pune în lumină originea durerii și o identifică într-o eternă sete de a trăi care își afundă rădăcinile în dorințele simțurilor și în ignoranță.

„Acesta este, monahilor, sfântul adevăr referitor la originea durerii: ea este acea sete care e cauza renașterii, care se combină cu bucuria și cu dorința, care își află desfătarea cînd ici, cînd colo; sete de plăcere, sete de existență, sete de extincție.“

„Acesta este, monahilor, sfântul adevăr referitor la suprimarea durerii: este suprimarea setei, anihilînd cu totul dorința, este alungarea ei, reprimarea ei, eliberarea de ea, detașarea.“

Este un mesaj de speranță: condiția durerii omului nu e absolută, va fi suficient să i se suprimă cauzele pentru ca să dispară, o dată cu ele, și efecte-

le și să se atingă mîntuirea. Dar formularea, atît de concisă, a celui de al doilea și a celui de al treilea adevăr a părut, încă din cea mai veche tradiție, obscură și incertă. Încă în primele texte ale Canonului, s-a simțit nevoia de a o completa cu doctrina „originii dependente“.

Exprimată cu limpezime în *Lalitavistara* și în „Cuvînt către Kātyāyana“ din *Samyuttanikāya*, ea constituie o reflecție nouă asupra teoriei cauzalității *karmei*, asupra sensului responsabilității morale și al libertății. Setea de existență, falsa concepție despre eu și ignoranța sînt condițiile neîncetatei renașteri a omului, cauzele ultime ale durerii sale existențiale. Deplina înțelegere a instabilității realului și a non-substanțialității eului face ca omul să-și poată împăca predispozițiile. Pacea îl poartă atunci spre o mai bună cunoaștere a naturii iluzorii a propriului eu, ca și a universului experienței. Sesizînd caducitatea fenomenelor, prin abandonarea pasiunilor și prin suprimarea setei de a trăi, el ajunge la detașarea completă. Orice reziduu karmic e treptat anihilat, nu mai este devenire: eliberat de ciclul renașterilor, omul este eliberat de durere.

Al patrulea nobil adevăr indică drumul ce duce la eliberare. „Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la cărarea ce duce la suprimarea durerii: este augusta cărare octuplă, și anume: dreapta credință, decizia dreaptă, cuvîntul drept, acțiunea dreaptă, viața dreaptă, efortul drept, amintirea dreaptă, concentrarea dreaptă.“ E ceva mai mult decît un cod moral și dobîndește caracterul unei terapeutici spirituale, condiționată de respectarea riguroasă a unor tehnici bine definite de stăpînire a minții. Se dezvoltă în trei direcții: practica virtuților morale (*śīla*), practica meditației (*samādhi*) și practica înțelepciunii (*prajñā*).

4. „Nirvāṇa“

Pentru buddhismul antic, *nirvāṇa* este experiența spirituală supremă, la care se ajunge printr-un îndelungat proces de cunoaștere și de meditație, de control al simțurilor și de iluminare. Este eliberarea de *samsāra*, „extincția“ definitivă a acelui flux de agregate numit „eu“. Primele texte îl definesc drept „încetare“, „absența setei de viață“, „detașare“: „Fenomenele sînt caduce, supuse legilor apariției și pieirii. [...] Pentru ele dispariția înseamnă fericirea“ (*Mahāparinirvāṇasūtra* VI, 10).

Exprimată mai ales în mod apofatic, increată, inalterabilă, fără început și fără sfîrșit, necondiționată, această stare pură dincolo de bine și de rău și de orice factor care să lege existența de curentul transmigrărilor, acest neant absolut care transcende cele mai înalte etape ale experienței mistice reprezintă idealul spre care trebuie să se tindă. Omul, „umbră împinsă de un vînt năprasnic care neconținut îi adună laolaltă sau îi împrăștie diver-

sele componente“, va putea, „alungîndu-și dorința, să întrerupă cursul fluxului existenței. Înțelegînd sfîrșitul a tot ceea ce e menit să piară, va putea recunoaște „ceea ce nu a fost creat“ (*Dhammapada* 383).

În Canon, pasajele despre *nirvāṇa* sînt rare: rămîne deci o profundă ambiguitate în împletirea dintre două perspective epistemologice și soteriologice. Dacă *saṃsāra* e înțeleasă în termeni obiectivi ca lumea trecătoare care oferă numai durere, atunci *nirvāṇa* trebuie să fie ceva diferit. Aici vechea metaforă a „celuilalt mal“ devine comprensibilă, deoarece surprinde o condiție în mod obiectiv diferită, atinsă doar în momentul morții și al ieșirii definitive din ciclul reîncarnărilor: este „*nirvāṇa* completă“. Conceptul de extincție este aprofundat pînă ce dobîndește realitatea unei bucurii „dincolo“ de viață și de moarte. Dar dacă *saṃsāra* e interpretată ca fiind starea subiectivă de suferință a minții ignorante, prizonieră în bezna propriilor iluzii, atunci trecerea de la *saṃsāra* la *nirvāṇa* capătă sensul unei radicale schimbări interioare. În calitate de stare mai rarefiată de cunoaștere, *nirvāṇa* nu este altceva decît starea minții iluminate. Deosebirea devine exil: *nirvāṇa* este în *saṃsāra*, mîntuirea nu este în evadarea dintr-o lume a suferinței, ci în căutarea exclusiv interioară în vederea iluminării în această viață.

5. Amintirea cuvîntului: formarea Canonului

Transformarea idealurilor ascetice într-un sistem de doctrine și într-un cod de reguli monastice a reprezentat culmea procesului de abstractizare a figurii carismatice a întemeietorului și de transformare instituțională a ceea ce se născuse ca o mișcare de deviere.

A fost un efort lent, dar constant, pentru fixarea învățăturilor lui Buddha. Și atunci cînd grupurile de călugări cerșetori au devenit numeroase și au ajuns sedentare, a fost și mai urgentă cererea de a se stabili un cod de reguli comune ca instrument indispensabil pentru a prezerva coeziunea și supraviețuirea însăși a Comunității. Tot din primele secole datează și voința difuză de a aprofunda și a armoniza într-o „cale“ coerentă conținuturile și tehnicile meditației.

Canoanele care au ajuns pînă la noi constituie texte sacre deosebit de complexe, fruct al unei elaborări colective însumînd efortul unor generații de monahi pentru a transmite din memorie învățătura întemeietorului. Opera de transcriere a textelor s-a petrecut la circa patru secole după moartea lui Buddha. Toate școlile posedau propriul lor corpus scriptural, numit *Tripitaka*, compus din trei secțiuni: *Sūtrapitaka*, transmițînd învățătura lui Buddha, *Vinayapitaka*, transmițînd regulile Comunității monastice, și *Abhidharmapitaka*, transmițînd aprofundarea teoretică a doctrinei întreprinsă de diverse tradiții scolastice.

6. Amintirea imaginii: biografiile lui Buddha

Moartea unui fondator carismatic produce întotdeauna o traumă sfișietoare, care pune în joc supraviețuirea însăși a primei comunități de credincioși. Discipolii lui Buddha au înfruntat criza aceasta cu presupunerea că „Desăvârșitul nu poate fi cunoscut cu ușurință prin cuvinte“ (*Saptaśatikāprajñāpāramitā*). Această convingere a inspirat căutarea unor căi noi, diferite de narațiunile orale ale învățăturii, pentru a menține viu sensul experienței maestrului.

Imaginea lui Buddha a devenit sursa unei inspirații religioase foarte creative. Diversele tipuri de reprezentare vizuală, înflorirea unor multiple forme de cult, alegerea unor noi teme de contemplare au aruncat în criză multe locuri comune în legătură cu rolul secundar al practicilor „religioase“ în tradiția buddhistă. Primul buddhism avea să fie mult mai bogat și mai liber în practică față de ceea ce se poate deduce din meticuloasele speculații ale textelor canonice. Și atunci când practica s-a consolidat în toată complexitatea semnificațiilor sale simbolice, scolastica a căutat s-o înglobeze în schemele ei doctrinare.

Unul din primele moduri în care buddhiștii au elaborat posibilitățile semantice ale imaginilor fondatorului a fost cu ajutorul epitetelor. Încă în *Majjhimanikāya*, Upāli, un discipol al lui Buddha, l-a preamărit cu o sută de titluri onorifice, iar versiunea sanscrită a textului adaugă că „le-a rostit prin inspirația spontană a credinței“. Anumite epitete accentuau calități ale lui Buddha mai puțin evidențiate în scrieri; altele, ca *mahāpuruṣa*, „de măreție cosmică“, *cakravartin*, „suveran universal“, *bhagavan*, „stăpîn binevoitor“, preluau paradigme mitice. Altele, ca *tathāgata*, „desăvârșitul“, păstrau o aură de ambiguitate sacrală și de mister. Rostirea lor a devenit suport pentru rugăciune și pentru practicile contemplative. În decursul secolelor, epitele s-au concentrat mai mult asupra aspectelor extraordinare ale lui Buddha și au devenit astfel baza devoțiunii. Comentatorii au cercetat în profunzime densa polisemie a adjectivelor, creînd etimologii elaborate care le-au lărgit semnificația. Și tot grație acestor epitete credincioșii au început să-l conceapă pe maestru ca pe revelația pămîntească a unui absolut transcendent.

Primele texte buddhiste nu narează o viață *continuă* a lui Buddha, deoarece ele se concentrează asupra învățăturilor lui. Dar în perioada cuprinsă între anii 200 î.C. și 200 d.C., preluînd din tradițiile orale și amplificînd referiri fragmentare prezente în *sūtra*, diferite școli au creat biografii. Lucrările *Mahāvastu*, *Lalitavistara*, *Nidānakathā* sau faimosul poem *Buddhacarita* atribuit lui Aśvaghoṣa se bazează fără îndoială pe fapte istorice reale, dar ele au fost îmbogățite cu motive mitologice și cu episoade edificatoare. A început să se pună accentul mai mult asupra naturii transcendente a lui Buddha: dacă primele povestiri relatau frămîntările sau slăbiciunile lui Siddhārtha,

el apare acum mai presus de orice fragilitate omenească și o aură de miracol iluminează momentele cruciale ale existenței sale într-un scenariu de dramă cosmică.

CULTUL „STŪPELOR“

Potrivit celor relatate în *Mahāparinirvāṇasūtra*, după ce Buddha a intrat în *nirvāṇa* cea desăvârșită, trupul său a fost incinerat și relicvele sale au fost distribuite. Pentru a le păstra au fost înălțate *stūpele*. Conservarea rămășițelor pămîntești ale unor regi sau eroi în construcții funerare era o veche practică indiană, și buddhiștii au luat-o drept model. *Stūpa* reamintea eterna măreție a întemeietorului și făcea ca amintirea lui să fie simțită într-un mod mai tangibil. O dată cu regele Aśoka, acest cult al *stūpelor* s-a răspîndit în întreaga Indie. Călugării disprețuiau cultul relicvelor, ei păstrînd în amintire cuvintele lui Buddha de a nu venera persoana, ci mesajul. Unele școli se opuneau cu tărie acestui lucru, văzînd cum devoțiunea credincioșilor făcea din Buddha o ființă divină. Dar în ciuda acestei opoziții – sau poate tocmai datorită acesteia –, în jurul *stūpelor* au înflorit practici de cult centrate pe Buddha, care îi aveau în prim-plan pe laici și care vor avea o influență decisivă asupra dezvoltărilor doctrinare ulterioare.

Imaginile întemeietorului păstrate în *stūpa* sînt enigmatice. Monumentele de la Bhārhut, Sāñcī și Amarāvati abundă în decorațiuni reprezentînd figuri umane sau divine, dar Buddha este mereu reprezentat prin simboluri pure, care cuprind în ele sensul învățăturii: este arborele iluminării, tronul suveranului universal și roata *Dharmei*. Poate că emblema abstractă era considerată mai potrivită cu contemplarea; poate că aniconia dorea să sublinieze natura transcendentă a întemeietorului. Buddhiștii au acceptat sensul mai profund al acestui monument și i-au reelaborat codurile expresive pentru a le adapta la viziunea lor. Arhitectura tradițională a *stūpei* reprezenta universul; el a devenit simbolul pentru *dharmakāya*, trupul transcendent al lui Buddha, și fiecare componentă monumentală trebuia să fie corelată cu o treaptă a desăvîrșirii spirituale către iluminare. În secolul I î.C. s-a dezvoltat practica devoțională asociată imaginii antropomorfe a lui Buddha. La Mathurā, în India de centru-nord, unde par să fi fost create primele statui, sculptorii au utilizat iconografia divinităților *yakṣa*, foarteenerate în India antică, pentru a transpune ideea unui Buddha ca ființă supraumană. De fapt, noua ritualitate buddhistă (ofrande de flori, alimente, tămîie, muzică și rugăciuni) prezenta o continuitate puternică cu vechile culte închinat zeilor. Existau de asemeni, în simbolismul solar, influențe iraniene și centro-asiatice. În Gandhāra, artiștii au sculptat mai tîrziu imaginea lui Buddha într-un mod diferit, dar la fel de fascinant, utilizînd convențiile estetice elenistice introduse în Asia de greci.

Textele canonice vorbesc despre diferiți *buddha* care au trăit în epoci diferite și în lumi diferite. Ei nu sînt toți egali: desăvîrșirea lor spirituală este

mai mare sau mai mică după aspirațiile lor. Unii, o dată ce au ajuns la iluminare, păstrează roadele acesteia doar pentru sine, alți *buddha* în schimb practică virtuțile pentru a ajuta ființele simțitoare. Alții, în sfârșit, creează Pământurile Neprihănite, în care credincioșii pot să renască și să afle mântuirea. Destul de curînd, Śākyamuni a fost descris ca unul din seria de *buddha* apăruiți în lumea noastră. Se înălța astfel semnificația experienței pămîntești a lui Śākyamuni: faptul de a-l desemna drept maestru al epocii noastre, de a-i atribui o „descendență” și de a face ca experiența lui pămîntească să adere la logica unui model de desăvîrșire metafizică conferea o legitimare mai profundă mesajului său „istoric”. Ideea unei mulțimi de *buddha* întemeia de asemenea o nouă soteriologie. Deoarece sugera că, chiar și dacă mesajul lui Śākyamuni ar fi fost uitat, exista certitudinea că un alt *buddha*, Maitreya, ar fi venit pe pămînt spre a aduce adevărul și mântuirea.

7. Comunitatea călugărilor

Învățătura lui Buddha se propune ca o „cale” spre adevăr ce poate fi verificată prin experiența personală bazată pe practică. Vreme îndelungată s-a crezut că numai opțiunea monastică ar fi reprezentat „calea de mijloc” ideală, între iluziile vieții mundane și abisurile vieții ascetice, capabilă să realizeze eliberarea (MONAHISMUL*).

În perioada de propovăduire a lui Buddha, discipolii au format în jurul lui prima comunitate (*saṃgha*). Tradiția păstrează amintirea lui Kauḍinya, primul convertit; a lui Mahāprajāpatī, femeia care a înființat ordinul monastic feminin; a lui Śāriputra, maestru al doctrinei; a lui Mahākāśyapa, care excela în practicile meditative; a lui Maudgalyāyana, marele taumaturg; a lui Ānanda, discipolul cel mai îndrăgit.

Vechii călugări (*bhikṣu*) se deplasau din sat în sat, dormind în aer liber și trăind din pomeni. În sezonul ploilor, se adunau în păduri, în colibe precare, pentru a relua apoi, fiecare pe drumul său, răspîndirea învățaturii. La început, comunitatea era un grup nonconformist. Varietatea compoziției sociale a călugărilor reflecta fluiditatea societății indiene din epocă, dar ea reflecta de asemenea opoziția lui Buddha față de caste și se traducea de fapt într-o critică politică la adresa lumii brahmanice. Noul ordin al cerșetorilor fără domiciliu fix constituia o societate alternativă, în care marginalii puteau să-și afle refugiu, să redescopere un sentiment al apartenenței și un scop. Cu timpul, comunitățile au devenit sedentare și a început tradiția chinovială. Viața lor se compunea din sărăcie, din tăcere, marcată de timpul pentru cerșit, pentru meditație și pentru studiul scripturilor. Idealul monastic a reprezentat întotdeauna o cale de mijloc între două contrarii dinamice ale sacrului: pe de o parte, respingerea lumii și tăcerea căutării interioare prin asceză (este

luminoasa tradiție mistică a buddhismului); pe de alta, plecarea în lume, împovărarea cu angoasele cotidianului în numele valorilor etice ale compasiunii și altruismului (este vechea practică „sacerdotală“ a călugărului, care întemeiază și tradiția medicală și pedagogică a buddhismului).

Plecînd urechea la rugămințile lui Mahāprajāpatī, Buddha a înființat și o comunitate monastică feminină, stabilind totuși pentru călugărițe (*bhikṣuṇī*) o regulă mai severă și impunîndu-le obligația de a se sustrage unui îndrumător spiritual masculin.

Două sînt fazele hirotonirii. Prima marchează actul renunțării de către novice la legăturile cu lumea: o dată ce a îmbrăcat veșmîntul și s-a ras în cap, el se angajează să respecte întocmai cele zece precepte fundamentale. La încheierea noviciatului, în prezența a cel puțin zece călugări, printr-o ceremonie simplă și totuși solemnă, este primit în ordin. În sînul vechii comunități, unica distincție ierarhică acceptată corespundea vechimii diferite a hirotonirii.

Între îndatoririle călugărului există înainte de toate interdicția de a ucide sau de a face rău altor ființe. Există apoi regula sărăciei: ideea de „posesiune“ era în mod explicit condamnată în *Suttapiṭaka* (IV, 3). Cheta, reținută și în tăcere, din casă în casă, trebuia să fie unicul mod de a-și asigura subzistența și prin inevitabilele umilințe trebuia să-l facă pe călugăr să treacă peste orice sentiment de orgoliu. Problema proprietății a dispărut o dată cu afirmarea vieții chinoviale; ea a fost rezolvată printr-un consimțămînt la un „patrimoniu colectiv“ al mînaștirii, și donația către *saṃgha* a fost considerată un act meritoriu. În toate culturile din Asia, templele deosebit de legate de autoritatea guvernului au obținut donații, privilegii și scutiri de taxe; au devenit centre ale unei vieți religioase înfloritoare, ale științei, artelor și, inevitabil, chiar ale puterii politice, ale intrigii și corupției.

Altă regulă monastică este castitatea: raporturile sexuale și legăturile afective sînt considerate surse de iluzie și obstacole periculoase în calea eliberării. Există, în plus, interdicția riguroasă de a-ți atribui, din orgoliu sau din lăcomie, perfecțiuni spirituale supraomenești. Urmează apoi o serie amănunțită de prohibiții: să nu furi, să nu minți, să nu bei băuturi care te amețesc, să nu dansezi și să nu cînți, să nu te preocupe înfrumusețarea propriului trup etc. Anumite păcate implică expulzarea din comunitate, altele obligă la penitență. Disciplina monastică a fost întotdeauna interpretată nu doar ca o cale morală, ci și ca o metodă de purificare spirituală care îl ajută pe călugăr să reziste la tulburarea simțurilor. Minte împăcată, la rîndul ei, îl îndepărtează de faptele incorecte. Aici se află sensul în întregime buddhist al confesiunii rituale față de alți călugări: este un act care „eliberează mintea“ de angoasa reprimată și, redînd seninătatea, reface capacitatea meditativă.

Saṃgha își are rădăcinile într-un ideal de armonie și a tolerat întotdeauna un oarecare grad de dezacord, cu condiția să fie pașnic. Codul primu-

lui monahism garanta deja solidaritatea, dar nu impunea nici o unică organizare ierarhică nici o autoritate doctrinară și „politică“ la vîrf. Buddha a refuzat să-și desemneze un succesor, spunînd că numai doctrina sa trebuia să le fie călăuză credincioșilor.

Relația dintre *saṃgha* și puterea politică nu a fost niciodată ușoară și nici cu sens unic: ambele s-au provocat una pe cealaltă și au avut nevoie una de cealaltă. Raporturile au fost legitimate prin teoria similitudinii speculare dintre *buddha* și *cakravartin*, monarhul universal. Generozitatea regelui slujea la propagarea *Dharmei*, tot așa cum supunerea călugărilor legitima pe suveran și puterea sa. Dacă monahii se rugau pentru bunăstarea statului, puterea seculară avea tot interesul de a menține armonia comunității. Nu pare întîmplător faptul că primele și cele mai importante Concilii au fost patronate de rege, Ajātaśatru, Aśoka, Kaniška, și atunci cînd India a fost unită sub dinastiile Maurya (322-185) și Śuṅga (185-173), *saṃgha* a atins punctul coeziunii maxime. Deoarece *saṃgha* era lipsită de o autoritate supremă înzestrată cu puteri coercitive, suveranul a devenit garantul disciplinei, al codificării doctrinei, al soluționării conflictelor mai acute. Totuși, nu se poate nega faptul că exista o tensiune latentă între *saṃgha* și autoritățile statului. Pentru că există un al treilea element puternic de interacțiune socială, corpul credincioșilor laici, cărora deseori în decursul istoriei călugării le-au luat apărarea, devenind purtătorul de cuvînt al opoziției.

8. Primele școli de gîndire

O dată cu formarea scolasticii *Abhidharmei*, buddhismul a dezvoltat problematica filozofică implicită în învățătura fondatorului. Unele texte mai vechi sugerează că primii maeștri puneau accentul mai mult pe renunțarea la lume, pe pacea meditației, pe detașarea de conflictele politice și religioase, decît pe tentațiile și pe neliniștile speculației metafizice. Dar de aici nu se poate afirma că primul mesaj al lui Buddha ar fi fost lipsit de densitate teoretică. Śākyamuni nu și-ar fi lăsat amprenta asupra culturii timpului său dacă nu și-ar fi prezentat doctrina în termeni filozofici capabili să se confrunte în mod convingător cu școlile care reînnoiau atît de profund gîndirea religioasă a Indiei.

Faimoasa „tăcere a lui Buddha“ în fața unor întrebări – dacă universul era etern sau nu, dacă era finit sau nu – nu înseamnă că ar fi fost indiferent la problemele abstracte sau că le-ar fi ignorat. Dimpotrivă, învățătura sa presupunea o critică a prezumțiilor de adevăr ale discursului metafizic și se traducea în analiza antinomiilor care viciau doctrinele din vremea sa. Așa cum respinsese excesele ascezei, tot așa Śākyamuni respingea și extremele

metafizicii, iar prin enunțul celor Patru Adevăruri muta focalizarea filozofiei asupra eficacității ideilor în procesul eliberării de suferința de a exista. Prin același ideal, buddhismul mai vechi se va concentra asupra doctrinei non-eului și a „producerii intenționate“, adică asupra acelor idei inovatoare care legitimau strategia mîntuirii enunțată în cuvîntul de la Benares.

O multitudine de cauze, urmînd o dinamică comună atîtor mișcări religioase, a favorizat apariția a diverse școli în interiorul primei comunități. Pe de o parte, prezența, în mesajul fondatorului, a unor aspecte doctrinare nesistematizate care puneau probleme exegetice dificile, pe de alta, absența unei autorități care să concentreze în sine suficientă putere pentru a impune o „ortodoxie“. Pe deasupra, într-o tradiție – ca aceea indiană – de mare libertate a căutării interioare.

Rarele documente vorbesc despre o primă mare schismă cu prilejul Conciliului de la Vaiśālī, la o sută de ani de la moartea lui Buddha. Au urmat alte dezbinări, dar nu au fost rupturi iremediabile, și nici nu există informații că acel conflict de idei s-ar fi transpus în acte de violență. Aceasta și datorită faptului că divergențele de interpretare nu atacau nucleul central al învățăturii și liniile directoare ale practicii.

Încă de la început, teoria non-realității sinelui a jucat rolul cel mai important. Era atrăgătoare pentru că reprezenta o formulare pe cît de originală, pe atît de radicală a semnificației durerii și a eliberării. Dar curînd au ieșit la lumină dificultăți nodale, sursă a unor subtile dispute filozofice.

Negarea esenței individuale părea a fi în contradicție cu principiul conexiunii cauzale a *karmei* pe care Buddha o accepta. Nu era nicidecum evident cum putea fi admisă responsabilitatea morală dacă nu exista un eu continuu de-a lungul diferitelor reîncarnări. Buddhismul antic susținea că de fapt conglomeratul psihofizic al omului se dizolva în momentul morții, dar din cauza *karmei* acumulate se forma din nou un agregat de elemente și de conștiință ce nu putea fi identificat cu organismul precedent, dar nici nu era cu totul diferit, întrucît era o consecință a „istoriei“ lui. Scolastica *Abhidharmei* va vorbi despre un „curent“ al formelor mereu schimbătoare care se desfășoară la infinit trecînd prin diferitele vieți, ca o succesiune de stări de conștiință. Și au avut loc importante dezbateri despre natura pasiunilor, despre dorințe și despre formele percepției senzoriale. Totuși, diverși filozofi „eterodocși“ au abordat problema continuității în interiorul fluxului agregatelor.

Cam pe la 280 î.C., pe trunchiul *Sthaviravādin* s-a format curentul *Pudgalavādin*, care afirma realitatea „persoanei“. Potrivit fondatorului, Vātsīputra, exista o entitate care nu aparținea celor cinci agregate și nici nu era în afara acestora: era elementul care, transmigrînd, explica mecanismul răsplătirii faptelor în planul unei succesiuni logice a existențelor. Chiar și *Sarvāstivādin* acceptau o „substanță“ care se conserva în ciclul vieților și au dezvoltat o

sofisticată teorie a timpului pentru a explica „fructificarea“ *karmei* între trecut și viitor și armonizarea legilor cauzalității cu doctrina instabilității, conturînd poate cea mai complexă dintre hărțile buddhiste ale creșterii spiritualității către eliberare. Ca și *Sautrāntika*, au dezvoltat teorii asupra cunoașterii, asupra stărilor profunde de conștiință, asupra apariției reprezentărilor și asupra naturii limbajului, care vor avea un puternic impact asupra epistemului *mahāyāna*. În mod inevitabil s-au lovit de opoziția aproape a tuturor școlilor mai tradiționaliste, care au sesizat aici tendința de a legitima principiul clasic al *ātman*-ului, atît de categoric negată de Buddha.

Dintre atîtea dispute, din care se păstrează doar urme înșelătoare în texte, una în special – despre natura *arhat*-ului – apare ca emblematică. *Arhat* înseamnă omul care a atins cel mai înalt nivel spiritual și și-a eliberat mintea de iluzii. În cursul unor meditații tot mai intense, *arhat* a fost capabil să stăpînească stări de concentrare profundă. El a perfecționat cunoașterea propriilor vieți trecute, a văzut, ca și Buddha, nesfîrșitele cicluri ale renașterilor și a realizat în mod intuitiv comprehensiunea ultimă a durerii existențiale și a cauzelor ei. Cu dorința ținută în frîu, liber de orice atașament, „a trecut dincolo“, a atins *nirvāṇa*.

ȘCOALA „THERAVĀDA“

Singura dintre cele „Optsprezece școli“ ale buddhismului antic care continuă să existe și în zilele noastre, școala *Theravāda*, „școala celor vechi“, a păstrat pali ca limbă sacră și transmite ceea ce ea susține a fi învățătura originară a lui Buddha. E răspîdită în Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Laos și Cambodgia.

Strict reglementată de codul monastic, Canonul ei respinge ca neautentice *sūtrele* din *Mahāyāna*.

Punctele cele mai importante ale doctrinei sale sînt ideea de non-eu, apărută împotriva celor care susțin existența vreunei forme durabile de identitate personală; ideea existenței doar a momentului prezent, împotriva celor care afirmă continuitatea timpului și a ciclului renașterilor; idealul soteriologic al *arhat*-ului, împotriva celor care îi pun la îndoială desăvîrșirea spirituală și, în sfîrșit, în deplină coerență cu o abordare doctrinară atît de riguroasă, valoarea exclusivă a opțiunii monastice.

În afara Canonului, marea literatură buddhistă în limba pali include tratate, comentarii doctrinare și cronici. Nu mai este vorba de niște scrieri anonime, ci de lucrări atribuibile unui autor anume, a cărui personalitate se dezvăluie într-un stil literar mult mai bogat și original. Textele majore inspirate din învățătura din *Theravāda* au fost redactate în secolele al IV-lea și al V-lea d.C. de gînditori ca Buddhadatta, Dharmapāla și Buddhagoșa. Tocmai lui Buddhagoșa, poate cel mai profund și în mod cert cel mai faimos dintre maeștrii buddhismului antic, îi este atribuit un studiu de mare pregnanță doctrinară, *Visuddhimagga*.

Primul monahism și-a făcut un ideal dintr-o perfecțiune rarefiată, care putea fi dobândită de puțini prin parcurgerea unui lung și dificil itinerar interior începând cu refuzul lumii. Cu timpul însă, au apărut divergențe în legătură cu natura și caracteristicile *arhat*-ului. În realitate, criticând modelul de sfințenie propus de tradiție și făcând vizibile lipsurile acestuia, o parte a comunității pune în discuție anumite principii foarte rigide ale doctrinei, o anumită lipsă de deschidere față de laici, anumite respingeri drastice în legătură cu unele interpretări mai „religioase”, rod al devoțiunii. Cei mai numeroși au format un grup numit *Mahāsāṃghika*. Susținătorii intransigenți ai idealului antic au luat numele de *Sthavira*, „cei bătrâni”.

Dacă a fost micșorat idealul *arhat*-ului, a fost în schimb idealizată figura lui Buddha. S-a răspândit printre laici și călugări ideea, mai târziu pe deplin prezentată în *Mahāyāna*, a unui Buddha ca „ființă transcendentă”, manifestare pămîntească a unei realități superioare. Pe la 300 î.C., *Lokottaravādin* făceau distincția între lucrurile aparținând acestei lumi, și de aceea relative, și lucrurile transcendente de natură substanțială: între acestea, Buddha, ființă „din altă lume”, lipsit de imperfecțiuni morale și fizice, omniscient, în permanență absorbit în meditație profundă și totuși capabil de a face să se nască în oameni o credință pură.

9. Tradiția „*Mahāyāna*”

Către secolul I î.C., se conturează clar în interiorul buddhismului o nouă metafizică sofisticată, un nou spirit religios universalist. Într-un proces treptat, s-au împletit cu speculația *Abhidharmei* vechile concepții din substratul non-arian, imaginarul devoțional înflorit liber în cultele din jurul *stūpelor*, influențele religioase iraniene și centro-asiatice, tendințele *bhakta* ale hinduismului. S-a creat deci o sinteză filozofică capabilă să dea legitimitate teoretică și coerență sistematică acestui creuzet de experiențe spirituale. Se naște tradiția *Mahāyāna*, „mare vehicul”, numit astfel pentru a accentua detașarea față de școlile antice supranumite, cu un ton depreciativ, *Hīnayāna*, „Micul Vehicul”. Înflorește în epoca de prosperitate și de strălucire culturală a dinastiei Gupta. Nālanda și Valabhī vor fi cele mai importante instituții de studii buddhiste pentru cel puțin o mie de ani și atunci când, în secolul al VII-lea, dinastia Pāla va pune stăpînire pe India centro-orientală, Vikramaśīla și Odantapurī vor deveni la rîndul lor centre de mare spiritualitate.

Printre cercetători există deseori tendința de a se exagera opoziția dintre *Mahāyāna* și vechile școli, de parcă aspirațiile religioase ale laicilor s-ar fi impus peste o tradiție monastică conservatoare și elitistă. Fără îndoială

că laicii și importanța crescîndă a femeii în planul de mîntuire au condiționat formarea unui ideal religios diferit, dar trebuie avut în vedere că multe idei novatoare fuseseră deja exprimate de unele școli vechi (*Lokottara*, *Sarvastivāda*) și că îndrumarea spirituală a rămas mereu ferm în mîna călugărilor. Reînnoirea avea un puternic element de continuitate constituit dintr-un nucleu de idei originare care nu au fost niciodată negate, ci aprofundate și amplificate de o nouă filozofie. La acest suflu speculativ a contribuit și reînflorirea hinduismului, în forma sa puranică. Învățăturile din *Mahāyāna* erau transmise în sanscrită: abandonînd limba pali, buddhiștii intrau astfel în lumea dezbaterilor religioase și filozofice, ajungînd la izvorul unde se primenise gîndirea hinduistă.

10. „*Sūtra mahāyāna*“. *Probleme de hermeneutică*

Panorama textelor *sūtra mahāyāna* este extraordinară: se merge de la compoziții de cîteva rînduri pînă la *Sūtra desăvîrșirii cunoașterii în o sută de mii de versuri*. În text, spațiul și timpul se suprapun, conexiunile par eludate, se trece de la afirmații mistice și tainice la pagini întregi de repetiții în versuri pentru a susține efortul memoriei. Marcaje pentru meditație, rînsări ale minții pentru a pătrunde doctrina, „cuvintele lui Buddha“ împreună cu imaginile și exemplele lor ajutau la experimentarea realității așa cum era ea trăită din punctul de vedere al iluminatului.

Aceste *sūtre* au început să fie redactate la începutul erei noastre – exact în perioada în care vechile școli fixau în scris Canonul și își cristalizau în mod definitiv ortodoxia – și au continuat să fie create în contexte religioase și culturale diverse cel puțin pînă în secolul al VI-lea. Spre deosebire de *Tripiṭaka*, scripturile *mahāyāna*, în India ca și în Asia Orientală, nu au fost organizate în culegeri structurate în mod rigid. Vizionari și inspirați vor continua timp de secole să compună texte cu convingerea că de fapt cuvîntul lui Buddha nu ar putea înceta să poarte învățătura *Dharmei* în istorie.

Problema cu care *Mahāyāna* a trebuit să se confrunte a fost cea a recunoașterii autorității propriilor scripturi, care apăruseră atît de tîrziu și pe deasupra transmiteau mesaje inovatoare. *Sūtrele* încep cu fraza: „Așa am auzit cu un prilej.“ Formula servea drept garanție a fidelității învățăturii originale a lui Buddha. Dar exact aceeași formulă a fost folosită și în deschiderea *sūtrilor* atribuite discipolilor, sau predicate la mai multe secole după moartea fondatorului, sau chiar anunțate de un *buddha* dintr-un trecut mitic.

Adhyāśayasamcodanasūtra stabilea principiul că „dacă un lucru oarecare e bine spus, el a fost spus de Buddha“. Această afirmație marca o ruptură cu tradiția și legitima un proces inovator fără limite. Interpretarea textelor

din *Theravādin* era restrictivă: conținutul unui nou text trebuia să adere la Canon *ad litteram*. Pentru maeștrii *mahāyāna*, în schimb, orice nou text care prin conținutul său era coerent cu mesajul lui Buddha putea să aibă autoritate canonică. Criteriile filozofice pentru determinarea „ortodoxiei” textului au prevalat asupra celor de tip filologic în determinarea „autenticității” în sens istoric. Era o argumentație ambiguă, dar eficace, care a permis afirmarea unei vitalități speculative, o creativitate mitopoetică, o introspecție psihologică extraordinară, libere de constrângerile scolasticii.

Au fost, desigur, experimentate reguli pentru a determina autenticitatea afirmațiilor. *Mahāpadesa* recunoștea patru moduri: apelul la autoritatea lui Buddha, la opinia comunității călugărilor, sau la gândirea unor bătrâni, sau chiar și numai la înțelepciunea unui singur călugăr. Dar accentul pus pe realizarea personală ca ultimă sursă a înțelegerii adevărului este confirmat în doctrina din *Pratisaraṇasūtra*: bazarea pe semnificație și pe spiritul textului mai mult decât pe cuvântul lui; oprirea asupra unor pasaje care exprimă o doctrină superioară; preferința pentru intuiție în defavoarea gândirii raționale.

Diversitatea de conținuturi ale izvoarelor canonice a generat o problemă hermeneutică crucială: dacă adevărul era unic, care era el și cum trebuia ales dintre atâtea învățături? Maeștrii buddhiști s-au întrebat, în afară de aceasta, care era rolul cuvintelor sacre ale Canonului. Cu alte cuvinte, ce legătură era între studiul textului și realizarea *Dharmei*. Problema soteriologică dezvăluia conflictul latent dintre tradiția ascetică și calea sa mistică și instituția monastică și idealurile sale de studiu. Întrebarea era dacă exista un limbaj „mai înalt” pentru a descrie stările profunde de conștiință, care erau posibilitățile și limitele limbajului filozofic în fața iluminării și ce valoare trebuia să se dea „tăcerii” lui Buddha.

Răspunsul a fost că diversitatea învățăturilor nu se datora unei trans-miteri confuze a doctrinei, ci era mai degrabă dovada compasiunii lui Buddha, a capacității sale de a adapta învățătura la necesitățile și la limitele discipolului. Oamenii și epocile sînt diferite, ceea ce se potrivește unui individ într-un context social dat nu slujește altuia după o sută de ani și la o mie de kilometri distanță. Scripturile tradiționale sînt valabile, dar Buddha rezervă învățături mai profunde sau mai dificile pentru alte momente și gnozele pentru cei aleși. Cu atît mai mult cu cît instabilitatea, durerea, non-eul sînt realități ale existenței, și revelația lui Buddha este o „metodă” pentru a le înțelege, este „degetul care arată luna” – pentru a cita o vorbă clasică –, nu este luna.

Această schemă hermeneutică e legată de doctrina școlii *Mādhyamika* a celor două niveluri ale adevărului care se întrepătrund: cel relativ, explicit, construit cu limbajul convențional al rațiunii, și adevărul implicit, absolut,

care se poate sesiza în mod intuitiv, dar nu se poate exprima, adevărul vidului. Textele puteau astfel să fie considerate învățături graduale despre un adevăr „relativ” adaptat la posibilitățile de înțelegere ale credinciosului sau puteau fi interpretate ulterior ca afirmații despre adevărul „ultim” al lui Buddha. Deja crearea unui limbaj tehnic în *Abhidharma* fusese un prim pas în separarea celor două moduri de a exprima adevărul. Maeștrii *mahāyāna* afirmă că iluminarea putea fi exprimată doar în mod apofatic, dar și ei și-au dezvoltat un limbaj „sacru” pentru a face ca mintea să se apropie într-un fel de tăcerea ultimă.

În contextul buddhist, articulat în atâtea școli diferite, ideile despre învățătura „relativă” și „absolută” (deosebit de puternice în *Sūtra Lotusului* sau în *Laṅkāvatārasūtra*) sînt dezagregante și sectare; de fapt, fiecare școală va susține că propria sa învățătură este cea „mai adevărată”. Dar este și un semn de forță: tradițiile religioase din alte culturi, acceptate ca „adevărate” fie și numai parțial, pot fi astfel înglobate într-un discurs al avansării cunoașterii pînă la atingerea iluminării.

11. Idealul „*bodhisattva*”

Bodhisattva („a cărui esență este iluminarea”) e noul model de sfințenie. Pivotal al viziunii soteriologice, acest ideal a fost creat de grupuri care, în afara mînaștirilor, duceau o viață religioasă în jurul *stūpelor*. Ei își concentră practicile religioase, meditative și devoționale asupra lui Buddha, identificîndu-se cu el îndeosebi atunci cînd, în perioada vieților trecute, el, asemenea lor, se afla în căutarea iluminării, cu scopul de a mîntui toate ființele. De la un sens inițial foarte limitat, *Mahāyāna* a făcut din *bodhisattva* o paradigmă luminoasă a mîntuirii universale. Și astfel calea *arhat*-ului îndreptat numai spre propria eliberare a fost socotită egoistă, incompletă, iar iluminarea sa inferioară.

„Calea *bodhisattva*” urmărește să atingă țelul cel mai elevat, buddhitatea desăvîrșită. Dar chiar de la început, atunci cînd concepe aspirația către iluminare (*bodhicitta*) și formulează legămîntul de a deveni *buddha*, credinciosul știe că propria mîntuire implică neapărat o dedicare deplină și totală mîntuirii celorlalți și, prin urmare, el face legămîntul de a-și amîna extincția în *nirvāṇa* pînă cînd toate ființele vor fi iluminate. În plenitudinea cunoașterii, *bodhisattva* e absolut lipsit de ideea sinelui și deci transmite nesfîrșitele valori, acumulate de-a lungul unor eoni de practici spirituale, celorlalți spre a-i ajuta să înainteze pe drumul desăvîrșirii.

Așa cum spune *Bodhisattvabhūmi*, faimosul text atribuit lui Maitreya-nātha, *bodhisattva* trebuie să depășească, trecînd prin nenumărate vieți,

zece stadii ale progresiei spirituale asociate cu zece desăvârșiri (*pāramitā*). *Pāramitā* sînt trepte ale unui proces de aprofundare cognitivă și morală, o practică religioasă alternativă la vechea schemă a octuplei cărări. Calea *bodhisattva* e lungă, și de aceea virtuțile răbdării, ale hotărîrii, ale voinței sînt fundamentale; dar realizarea iluminării transformă un itinerar al mîntuirii individuale într-un proces de izbăvire a lumii.

Dintre toate aceste virtuți, pentru *Mahāyāna* supremă este cunoașterea, *prajñā*: treptata perfecționare a acesteia face posibilă atingerea celorlalte. Dar o importanță la fel de mare începe să dobîndească *dāna*, „generozitatea“, întrucît este prima virtute, accesibilă și celui mai umil dintre credincioși și, prin urmare, este pasul de început, dar decisiv, către iluminare și pune bazele compasiunii, fără de care cunoașterea ar fi imperfectă și sterilă.

Răul, pentru buddhism, nu este o ofensă adusă lui Dumnezeu sau o nescotire a intențiilor sale: el este o ofensă adusă vieții, dar și un act de pasiune egotistă care este rea, întrucît produce iluzie, rădăcină a ignoranței, și perpetuează durerea existențială. Binele și răul, dreptatea și nedreptatea sînt valori relative care depind una de alta și ambele trebuie să fie depășite. Mîntuirea se află în mintea iluminată care transcende orice distincție dihotomică și care îl ajută pe om să-și redescopere în sine adevărata natură „așa cum este ea“ (*tathatā*), a cărei puritate originală este dincolo de bine și de rău.

Unele curente de gîndire *mahāyāna* nu numai că afirmă că virtuțile *bodhisattva* sînt mai importante decît normele etice, dar ele ajung să susțină că regulile morale sînt numai niște „mijloace utile“, *upāya*, și, în fond, iluzorii. Comportamentul just al iluminatului trebuie să fie spontan, expresie cu totul descătușată a naturii sale desăvârșite, a perfecte treziri a conștiinței sale, care a depășit toate dihotomiile. Acțiunea unui *buddha* sau a unui *bodhisattva* este oricum justă, întrucît e motivată de infinita compasiune și cunoaștere, chiar dacă diferă de codurile etice – sau le este contrară acestora –, care sînt călăuze potrivite unor oameni mai puțin desăvârșiți din punct de vedere spiritual.

Unii *bodhisattva*, despre care legenda spune că ar fi atins stările cele mai înalte ale desăvârșirii spirituale, devin, în imaginarul devoțional, entități celeste. Liberi, detașați atît de renaștere, cît și de extincție, luminoși în paradisurile lor, ei se dedică plini de bunătate ajutorării celor aflați în suferință. Mañjuśrī, *bodhisattva* al cunoașterii, important în devoțiunea monastică, Samantabhadra, „cel care e pretutindeni binefăcător“, Avalokiteśvara, *bodhisattva* al compasiunii. Maitreya, destinat a fi viitorul Buddha al lumii noastre, domnește peste Pămîntul Pur Tușita, așteptînd momentul potrivit pentru a renaște pe acest pămînt, unde va inaugura o eră de pace, de prosperitate și de înțelepciune. Încarnare a unor speranțe escatologice, acest *bodhisattva* va căpăta, în decursul istoriei, roluri diferite și opuse: va fi vene-

rat de suverani pentru a le legitima autoritatea, dar va reprezenta și speranța, în cheie religioasă, a unor pături largi de marginalizați social, pivotul idealurilor utopice ale unor mișcări milenariste de revoltă.

În primele secole ale erei noastre se schițează, grandioasă, viziunea unui empireu unde *buddha* unor lumi infinite, *bodhisattva* celești, alături de demoni, titani eroi și sfinți, își dispută preferința credincioșilor.

12. „Prajñā“, cunoașterea

Mahāyāna așază cunoașterea la începutul drumului spiritual și la sfârșit. Moralitatea și meditația nu pot duce la eliberare: cunoașterea este cea care conferă caracter unitar viziunii religioase și păstrează viu scopul opțiunilor spirituale. Grație ei, mintea pătrunde semnificația ultimă a realității. Aici speculația *mahāyāna*, cu o mare îndrăzneală filozofică, susținută de un grad înalt de subtilitate analitică, trece dincolo de formulările din *Abhidharma*. Desăvârșirea *prajñei* implică atingerea unei conștiințe absolute a non-dualității în care toate afirmațiile sau negațiile sînt depășite și recompuse la un nivel mai rarefiat. Liberă de orice formă conceptuală, de orice discurs rațional, mintea surprinde indicibilul realității așa cum este el, adică vidul: în acest din urmă sens, tăcerea cunoașterii este cea care potolește orice gînd și generează pacea.

Pornind de la conceptul abstract de vid, de la ideea care demonstrează absurditatea gîndirii, tradiția meditativă răstoarnă perspectiva, întrevăzînd în absolutul iluminării unele valențe sacrale. Asistăm la un proces de personificare a cunoașterii care o apropie de *sophia* gnostică: ca ipostază feminină, ea devine „mamă“ a nenumăraților *buddha* și *bodhisattva*, pentru ca mai tîrziu, în tradiția tantrică, să fie venerată ca o zeiță care generează trezirea minții.

Textele din *prajñāpāramitā*, ca de altfel din cea mai mare parte a *sūtrelor mahāyāna*, elaborează neîncetat argumente filozofice. Acestea sînt conținute în tratatele scolastice. Cercetătorii au subliniat frecvența unor povestiri cu caracter vizionar în primul *mahāyāna*: „Este o metafizică a viziunii și a visului“, scrie Beyer, „un univers alcătuit din scînteii și din schimbări instantanee; un univers ce nu se poate defini decît ca vid. Viziunea și visul devin atunci instrumente pentru a dezmembra categoriile riguroase care au fost în general impuse realității și pentru a revela acea posibilitate în flux continuu care este dimensiunea în care trăiește *bodhisattva*“ (în Lancaster, 1977, p. 340).

Termenii tehnici sînt reluați din buddhismul antic, dar interpretați cu semnificații noi. Învățătura din *Abhidharma* este demontată în căutarea unei „semnificații ultime“ încă nedescoperite în spatele cuvintelor din vechile

scripturi. Tema centrală este cunoașterea, adică adevărul experienței umane atinse de conștiință în realizarea vacuității. Din această experiență derivă idealul de compasiune și de „puritate originală a minții omenești”: acestea vor fi teme de bază ale soteriologiei *mahāyāna* în interpretarea școlilor din Asia orientală.

13. *Nāgārjuna și școala „Mādhyamika”*

Gîndirea *mādhyamika* a radicalizat tăcerea lui Buddha, căutînd să demonstreze cum că orice tentativă filozofică de caracterizare a realității era limitată de interdependența logică dintre cuvinte și idei. Natura relativă și înșelătoare a limbajului împiedica posibilitatea de referire la o realitate absolut necondiționată. Numai practica meditației putea duce la pătrunderea în mod direct și imediat la nivelul superior al adevărului. *Mādhyamika* este doctrina „de mijloc” atît din punct de vedere ontologic („nu există nici ființă, nici neființă”), cît și din punct de vedere logic („nu există nici afirmație, nici negație”). Orice discuție metafizică este în mod radical respinsă ca o înșiruire de propoziții fără sens: realitatea fiind vacuitate, chiar și discursul filozofic trebuie să i se conformeze și deci să tacă sau să procedeze pe cale negativă.

Nāgārjuna (secolul I-II d.C.), fondatorul școlii, este primul mare filozof al *Mahāyānei* și cu siguranță unul dintre cei mai sofisticați gînditori buddhiști. *Mūlamadhyamaka kārikā*, opera sa cea mai importantă, este încercarea de revenire la mesajul original al lui Buddha și dovedește un suflu epistemologic nou și o stăpînire fără greș a instrumentului logic. Din ea se desprinde o critică a concepției asupra realului mult mai radicală decît cea a „non-eului” elaborată în *Abhidharma*. Întreaga realitate este vacuitate; fiecare lucru e lipsit de existență intrinsecă, din moment ce depinde de un flux de natură cauzală. Conceptul de *śūnyata* (gol) este explicat în multe moduri de Nāgārjuna: este „calea de mijloc” care depășește opoziția falsă dintre absolut și relativ. Este vacuitatea tuturor concepțiilor, inclusiv, în ultima analiză, a doctrinelor buddhiste înseși. În *Aṣṭasāhasrikā* el scrie: „Chiar și *nirvāṇa* e ca o vrajă, un vis, și cu atît mai mult sînt astfel toate obiectele și celelalte idei. [...] Chiar și Buddha e ca o vrajă, un vis...”

Pentru a nu cădea în aserțiuni cu caracter metafizic, Nāgārjuna respinge afirmațiile dogmatice ale adversarului, demonstrînd cum ele duc la concluzii contradictorii și absurde. Iluminarea este în sfîrșit împăcarea tuturor ideilor, sfîrșitul cuvintelor. Mentea iluminată în mod intuitiv depășește orice gîndire dualistă pentru a se identifica cu golul care se află dincolo și de ființă, și de neființă. Astfel, nu există diferență între *nirvāṇa* și *saṃsāra*: le unește aceeași natură relativă.

14. Școala „Yogācāra“

În perioada dintre dinastiile Kushan și Gupta a înflorit un nou curent de gândire *mahāyāna*, *Yogācāra*, numit și *Cittamātra*. Fenomen cultural complex, originile lui se pierd în tradiția speculativă despre cunoaștere; dar idealismul radical care e trăsătura distinctivă a acestei școli își are originea în aprofundarea practicii meditative și nu, cel puțin la începuturi, în preocupări cu caracter filozofic.

În cel mai vechi text *yogācāra*, *Samadhinirmocanasūtra* (secolul I), doctrina existenței doar a minții este introdusă în contextul unei reflecții asupra meditației (*śamatha* și *vipaśyanā*) pentru a înțelege raportul dintre conștiință și existența fenomenală. Alte *sūtra* dintr-o epocă mai târzie, ca *Laṅkāvatāra*, vor aprofunda această viziune.

Tradiția *yogācāra* vede în Maitreyanātha (270-350) pe fondator, dar gânditorii cei mai originali ai acestei școli au fost doi frați, Asaṅga (cca. 310-390) și Vasubandhu (320-400).

Practicile *yoga* care explorau straturile cele mai profunde de conștiință și tehnicile de contemplare ale lui Buddha vor duce la convingerea că nu exista nimic altceva decât mintea și că toate formele din univers, în „Trei împărății ale Buddhității“ (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*), nu ar fi nimic altceva decât construcții mentale.

Ideea care domină speculația lui Vasubandhu este că „obiectul“ extern nu poate fi unitar; mintea noastră, cu categoriile ei, este cea care îl „construiește“ izolându-l de curgerea continuă a percepțiilor. De fapt, conștiința ca modalitate de gândire fixă e lipsită de existență proprie. Toate lucrurile ce pot fi cunoscute sînt clasificabile în trei aspecte. Primul e aspectul conceptualizat, domeniu al cuvintelor care atribuie existență intrinsecă lucrurilor, întrucît, prin descriere, creează existența unor „subiecte“ și „obiecte“, în timp ce nu există decît percepții multiforme și schimbătoare. E aspectul lumii așa cum este ea concepută la nivel cotidian. Al doilea aspect, definit „dependent“, e legat de realizarea originii condiționate a *dharmelor*. La nivelul acesta cognitiv mai profund, „obiectele“ experienței se dizolvă, depășite de mintea care recunoaște fluxurile de percepții instabile și relative. Ultimul aspect, starea cunoașterii adevărate, realizează că nu există nici obiect, nici subiect, ci doar un flux de conștiință, „închipuire a neființei“. Pentru *Yogācāra*, dimensiunea conștiinței iluminate este cea care, în mod intrinsec pură, se identifică în vacuitate.

Pivotul speculației lui Asaṅga este *ālayavijñāna*, „depozitul conștiinței“. Meditația dezvăluie niveluri diferite de conștiință; cel mai profund dintre acestea e ca un substrat a cărui funcție este de a fi receptaculul „semințelor“ karmice care explică în general existența fenomenică și în special experiențele derivînd din acțiunile executate anterior. *Ālayavijñāna* este deci un flux în permanentă schimbare, bază a existenței samsarice. Ea este „în-

miresmată“ de fapte, iar semințele *karmei* vor rodi în viețile viitoare. Înțeleasă ca o formă contaminată încă de conștiință profundă, ea este într-un anume sens o realitate individuală: de fapt, aflată într-o permanentă schimbare, e lipsită de natura transcendentală a *ātman*-ului, dar slujește de asemenea la conferirea unei linii de continuitate individului. Asaîngă a negat categoric că ar fi reintrodus pe furiș doctrina sinelui. Conștiința receptacul era pentru el un flux neîntrerupt care înceta în momentul iluminării.

În această doctrină existau toate premisele pentru o viitoare aprofundare, care într-adevăr este elaborată cu coerență lucidă de către Paramārtha (499-569). Atunci când conștiința substrat încetează, iată că se dezvăluie, strălucind în limpezimea ei, „conștiința pură“, realitate ultimă, adevărată, permanentă. Ideea lui Paramārtha va fi asociată cu doctrina *tathāgatagarbha*, care identifica o „esență de Buddha“ prezentă în orice ființă.

15. „*Karuṇā*“, compasiunea

Alături de cunoaștere, purtătorul ideal de *mahāyāna* este *karuṇā*, compasiunea pentru suferința existențială pe care o provoacă dorința unui *bodhi-sattva* de a pune mîntuirea tuturor ființelor drept condiție a propriei mîntuirii. Ea derivă din realizarea pe deplin a vacuității: nu există într-adevăr *karuṇā*, autentică identificare a sinelui în celălalt, dacă nu s-a ajuns la conștiința caracterului iluzoriu al propriului eu.

Potrivit celei mai vechi doctrine, faptele bune și gîndurile virtuozose umpleau de merite pe cei care le realizau, astfel încît le asigurau o renaștere mai bună. La începutul erei noastre, unele curente filozofice au început să afirme că meritele puteau fi împărțite cu ceilalți și dedicate mîntuirii morților apropiați. Opțiunea aceasta, care în primul buddhism era doar în stare embrionară, devine un pivot fundamental al noii doctrine *mahāyāna*: *bodhisattva* dăruiește infinitele sale merite tuturor celor care cred în el, pentru ca aceștia să atingă iluminarea. Multe sînt modalitățile de a dobîndi merite, dar virtutea principală este *dāna*, generozitatea. Călugării o practică oferind tuturor învățătura doctrinei mîntuirii; laicii o practică dînd de pomană călugărilor: astfel, în numele compasiunii iluminatului, se creează o relație simbiotică între comunitatea monastică și societate.

16. „*Sūtra Lotusului*“

Împletire de viziuni și scenarii cosmice, izvor al unor pe cît de umile, pe atît de prounde parabole, *Sūtra Lotusului* (*Saddharmapuṇḍarikasūtra*) este un text paradigmatic din dezvoltarea teoretică a *Mahāyānei* și sursă

de inspirație religioasă superioară. E venerat ca un text „etern“, deoarece conține adevărul ultim, revelația cea mai bine păzită, propovăduită de toți *buddha* din toate epocile.

Pasajele cele mai vechi datează din secolul al II-lea, dar legenda vrea ca textul să fi fost predicat de Buddha spre sfârșitul vieții sale. După iluminare, ezitase de fapt să mai predice, tulburat fiind de discrepanța dintre adevărul profund pe care îl descoperise și ignoranța care întuneca mintea oamenilor. În *Sūtra Lotusului*, această discrepanță este atenuată de ideea că cuvântul maestrului este un *upāya*, un mijloc provizoriu, parțial dar util, pentru a-l face pe om să înainteze pe calea iluminării. Desăvârșirea cunoașterii sale se manifestă prin *upāyakauśalya*, cu alte cuvinte, prin capacitatea de a evalua posibilitățile spirituale ale interlocutorului și de a expune adevărurile în forme care să fie rînd pe rînd inteligibile, călăuzindu-l treptat pînă la realizarea ultimă. Există aici certitudinea că adevărul cel mai înalt, dacă este explicat în întregime și în mod direct, rămîne neinteligibil. Această „abilitate a mijloacelor“ implică o totală detașare spirituală pentru a apela la instrumentele relativului și a conduce mintea ignorantă către cunoașterea absolutului.

Caracterul polemic și inovator al *Sūtrei Lotusului* este de netăgăduit: textul poartă în sine, abil învăluite, ideile fundamentale ale buddhismului vechi și le golește, interpretîndu-le ca „mijloace utile“ menite să călăuzească doar mințile cele mai obtuze. Idealul *arhat*-ului reprezintă numai un stadiu al desăvîrșirii, nu adevărata culme. Învățăturile diverselor școli nu sînt altceva decît construcții labile și provizorii, adaptate în trecut la diferitele capacități ale credincioșilor; dar dincolo de ele „calea lui Buddha“ e una singură. Cum destinul tuturor ființelor nu este altceva decît buddhitatea, cu toții vor trebui astfel să pornească la drum pe cărarea lui *bodhisattva*, chiar și cei care, ca *arhat*, presupun că și-au atins deja țelul.

Dar textul merge și mai departe: Buddha revelează că itinerarul său pămîntean, însăși iluminarea lui sînt realități aparente, *upāya*, expediente pe care le-a folosit pentru a-și adapta mesajul la caracteristicile și la limitele minții omenești. În realitate, el este o minte iluminată de-o veșnicie, desăvîrșirea lui în cunoaștere și compasiune este dintotdeauna alături de oameni și se proiectează în trecut și în viitor timp de eoni nesfîrșiți. *Sūtra Lotusului* proclamă un mesaj de speranță universală, deoarece Buddha se adresează tuturor ființelor gînditoare ca „fiilor săi“ și, implicit, revelează că orice om posedă natura desăvîrșită a buddhității. În taina minții sale este deja iluminat: trebuie doar ca el să înțeleagă aceasta.

17. Teoria „*tathāgatagarbhei*“

Avataṃsakasūtra tradiției antice puneau și ele bazele unei definiții pozitive a realității ultime, afirmînd că în orice ființă exista înnăscut un nucleu

de iluminare pură, *tathāgatagarbha*, „esența buddhității“, ascunsă în străfundul minții și întunecată de prejudecăți ale rațiunii și de iluzii ale simțurilor. *Yogācāra* și-a însușit acest concept, identificându-l cu substratul conștiinței (*ālayavijñāna*), care conținea semințele atât ale iluziei, cât și ale iluminării, ale *saṃsārei*, ca și ale *nirvāṇei*. Iar maeștrii meditației propovăduiau tehnicile meditației pentru eliberarea minții de impurități și pentru a face să înflorească buddhitatea latentă în toată lumina sa de adevăr.

„CELE TREI TRUPURI“ ALE LUI BUDDHA

Fantezia credinței și speculația metafizică asupra naturii buddhității au inspirat teoria „trupului triplu“ al lui Buddha, pentru a explica de ce oamenii, în lumea relativului, nu au putut niciodată să surprindă adevărul absolut și să beneficieze de învățăturile lui Buddha, care aparținea unei dimensiuni eterne. Punctul de pornire se baza pe faptul că Buddha, în clipa morții, încredințase fidelilor doctrina sa. Cuvântul său constituia deci o prezență permanentă. În lumina speculațiilor despre vacuitate, s-a produs o transformare îndrăzneată a sensului: „corpul doctrinei“ a început să desemneze atât ansamblul enunțurilor și al stărilor meditative care duceau la surprinderea adevăratei naturi a realului, cât și realitatea ultimă, inefabilă. „Corpul“ buddhității absolute, *dharmakāya*, simbolizează perfectă coincidență dintre vacuitate și mintea pură care a înțeles-o. Din acest „trup al adevărului“ emană *saṃbhogakāya*, „trupul de bucurie“ al lui Buddha care, glorios, în fericirea paradisului său, predică pentru *bodhisattva* și este obiect de venerație religioasă. În sfârșit, buddhitatea se manifestă în lume, în dimensiunea relativului și a istoriei, *nirmāṇakāya*, dobândind forma omenească a nenumăraților *buddha* care prin secole au propovăduit – și vor propovădui și în viitor – oamenilor calea spre trezire. Asistăm, așadar, la o răsturnare de perspectivă și de valori. Primul buddhism se concentra asupra acestei vieți, asupra realității nemijlocite și opresive a durerii de a exista și exalta experiența iluminării fondatorului ca modalitatea ideală de detașare și de eliberare de *saṃsāra*. *Mahāyāna*, în schimb, arată drept în sus, spre dimensiunea metafizică a vacuității și spre empireele nenumăraților *buddha* eterni care, în splendoarea lor, manifestă fațetele adevărului, pentru a coborî apoi, cu o privire interioară mai pură și liberă, către formele evanescente ale *saṃsārei* și către *Śākyamuni*, și el o apariție tranzitorie în timp și în spațiu.

În *Mahāyāna* iluminarea devine adevăratul pivot al căutării spirituale. Speculația asupra „desăvârșirii cunoașterii“ încă de la început respinge bazele epistemologice ale divizării tradiționale între *nirvāṇa* și *saṃsāra*, intuind în iluminare condiția absolută a minții care transcende relativitatea amândurora. Scopul itinerarului unui *bodhisattva* nu mai este evadarea din ciclul renașterilor și extincția, ținte ideale ale *arhat*-ului. Nu că maeștrii *mahāyāna*

ar respinge ideea de „eliberare“ de orice iluzie și atașament, dar le reinterpretează sensul. Textele transmit dorința oricărui *bodhisattva* de „a-și amîna extincția pînă cînd toate ființele gînditoare vor fi mîntuite“, dar doctrina *mahāyāna* ne învață că *bodhisattva* consideră *nirvāṇa* o țintă „inferioară“ și aspiră la un tip diferit și mai înalt de „eliberare finală“, înțeleasă ca o condiție de pace și de limpezire interioară în care iluminatul nu este atașat nici extincției, nici ciclului renașterilor. Și este o mîntuire care are o intensă conotație etică, deoarece implică dăruirea de sine pentru mîntuirea tuturor ființelor.

18. Pămînturile pure

Nirvāṇa nu a fost doar obiect al speculației filozofice a maeștrilor, ea a fost și punctul focal al devoțiunii credincioșilor. Viziunile credinței confundau în mod armonios „celălalt țărm“ cu vechiul vis al paradisurilor, creînd astfel imaginarul unui loc „altul“ de fericire nesfîrșită. Într-o împletire de influențe culturale s-a născut credința în Pămînturile Pure, spații purificate și iluminate de cunoașterea și de compasiunea unor *buddha* și *bodhisattva* cerești. Amitābha („lumină nesfîrșită“, numită și Amitāyus, „viață nesfîrșită“), de pildă, domnește peste *Sukhāvatī*, pămîntul beatitudinii, unde renasc oamenii care au credință în el și care, în apropierea lui, ajung la iluminare.

Meditația asupra lui Amitābha este practica esențială. Astfel, lumea lui subterană, Pămîntul Pur, se populează cu imagini care captivează fantezia, deoarece aici se întîlnesc simboluri și reprezentări tradiționale din iconografia paradisului. Este deci un loc nespus de frumos și de fericit, guvernat de un suveran binevoitor și drept, unde cei care suferă pot trăi o viață nouă, în pace, în egalitate și în belșug. Perspectivele armonioase și clare ale structurii spațiale converg către Buddha, iar tehnicile contemplative accentuează viziunile ajungînd să stîrnească stări de exaltare și de abandon în realitatea sublimă. Realitățile imaginarului paradiziac sînt materiale și în același timp imateriale (trupuri luminoase și transparente, palate deasupra norilor), sînt hibride clasificatoare (oameni care zboară, animale care vorbesc, arbori care au drept fructe pietre prețioase, pîraie de elixir etc.) ce nu pot fi explicate rațional, dar pot fi acceptate dacă sînt crezute grație credinței. Prin descrieri amănunțite, textele conduc mintea către vizualizarea, în tăcerea interioară a concentrării, a acestor spațialități abstracte. Intră în acțiune ierarhii estetice și simbolice, pentru care prevalează, de pildă, culorile cunoașterii și ale bucuriei (auriul, argintiul, albastrul) asupra celor ale durerii (negru, cenușiu, violet); se selectează senzațiile cele mai nobile (văzul, auzul), realizînd un program sistematic de plăceri vizuale (panorame vaste, ceruri senine, pomi bogați în roade, flori care se deschid, creaturi de o frumusețe fără pereche), plăceri fonice (muzici sublime) și olfactive (miresme îmbătătoare).

Tradiția amidistă, cuprinsă în *Sukhāvatīvyuhasūtra* și în *Amitāyur-dhyānasūtra* (secolele II-III), reprezintă o inovație ulterioară în gândire, întrucât pune drept calitate a mântuirii mai degrabă avântul credinței decât rigoarea pătrunzătoare a rațiunii. Tehnicile de meditație îl călăuzesc pe om în atingerea unei stări de limpezime și de calm a minții care să creeze o legătură personală intimă între credincios și mântuitor, de la care poate să provină actul de credință adevărată în Amitābha, condiție pentru renașterea pe pământul său fericit.

19. *Buddhismul tantric*

În tradiția *mahāyāna* erau deja prezente practici ezoterice, demonstrate de pildă de *Māhāmāyūrī* și de capitolul IX din *Laṅkāvatārasūtra*, dar foarte curînd perspectiva teoretică tantrică s-a răspîndit, deoarece a reușit să interpreteze mai bine neliniștile religioase ale epocii. Într-adevăr, speculația filozofică *mahāyāna* își pierduse îndrăzneala creatoare, se secătuisese în scolastică și nu mai reușea să perceapă noii fermenti culturali.

Curentul cel mai radical al buddhismului tantric, *Sahaja*, s-a format în Bengal între secolele al VIII-lea și al X-lea prin învățătura maeștrilor Saraha și Kaṇha și a reprezentat o sfidare clară a tradiției religioase. *Guru* propovăduiau comportamente rebele, cam ȋicnite și neliniștitoare, tocmai pentru a scutura stereotipiile gîndirii convenționale. Mulți stăpîneau artele magice și duceau o viață rătăcitoare alături de o femeie cu care practicau tehnicile sexuale *yoga*, convinși că „omul este prizonierul dorinței, dar în dorința însăși își poate găsi eliberarea“, așa cum scrie în *Hevajratantra*. Maeștri ai unei spiritualități rebele, ei idealizau spontaneitatea împotriva unei tradiții devenite prea dogmatică, exaltau spiritul copilului care trăiește lumea prin privirea inocentă a fanteziei. Transmiteau experiența religioasă credincioșilor laici și le încredințau roluri importante în cult; dimpotrivă, ei vedeau în viața regulată a mînăstirii un obstacol pentru experiența eliberării interioare.

Celălalt curent tantric, în schimb, s-a integrat în lumea monastică: inițiații săi rosteau legămîntul de *bodhisattva* și se supuneau regulilor seculare ale *vinaya*. Ei nu vedeau de fapt doctrina lor ca pe o alternativă la *Mahāyāna*, ci ca pe o împlinire ideală a acesteia, dînd ascultare unui adevăr mai profund. Practica tantrică era așezată în vîrfurile unui proiect obișnuit de cunoaștere și de mîntuire, iar misterele cele mai înalte, meditațiile cele mai sublime erau rezervate doar celor care depășiseră diversele trepte ale inițierii.

La Nālandā, faimos centru de studii buddhiste, speculația tantrică a înflorit încă de la începutul secolului al VII-lea. În consecință, regii din dinastia Pāla au înființat noi universități, ca Vikramaśīla, în care predomi-

nau maeștrii tantrici. A fost perioada consolidării și mai apoi a supremației tantrismului. A devenit atât de important, încât a ajuns să fie considerat al treilea mare „Vehicul”: *Vajrayāna*. Termenul ales derivă din *vajra* („tunet”, „armă”, vechiul sceptru al zeului vedic Indra), un instrument ritual pe care maeștrii tantrici l-au adoptat ca simbol al adevărului nepieritor al lui Buddha, al desăvârșirii minții iluminate, al purității diamantine a vacuității. A fost numit de asemenea „Vehiculul *mantrelor*”, datorită importanței pe care maeștrii tantrici o atribuiă sunetelor, cuvintelor și frazelor mistice care deja în experiența religioasă vedică erau considerate instrumente ale minții pentru a trezi puterea divină și a o domina.

Textele noului curent, *tantrale*, conțin adevărul cel mai profund revelat în mod direct de Buddha suprem Mahāvairocana și transmis în taină de la maestru la discipol în afară de învățarea *sūtrilor* canonice. Este vorba, așadar, de o cunoaștere inițiativă interzisă profanului: din această cauză, textele folosesc un limbaj în mod deliberat obscur, bogat în simboluri misterioase, deseori terifiante. Mîntuirea va putea fi cucerită numai de cei care se vor fi dovedit în stare să facă față unui itinerar interior dur și amețitor. Canonul tibetan clasifică *tantrale* diferențiindu-le în patru categorii: *Kriyātantra*, concentrate pe ceremoniile și riturile zilnice; *Caryātantra*, care propovăduiesc conduita justă și constituie preludiul meditației; *Yogatantra*, care explică tehnicile de bază ale concentrării mistice; și, în sfîrșit, *Anuttarayogatantra*, care dezvăluie viziunile cele mai pure și mai luminoase ale contemplației.

Buddhismul ezoteric afirmă că cunoașterea cea mai profundă coincide cu adevărul desăvîrșit, pe cînd adevărurile exprimate în forme relative sînt de o categorie inferioară, legate de lumea fenomenală, sînt „mijloace adaptate” pentru a aprofunda cunoașterea, dar au un caracter tranzitoriu și impur. Tradiția tantrică, în schimb, nu face distincția între cunoașterea pură și impură, întrucît crede că relativul și absolutul sînt inseparabile și reprezintă o unitate fundamentală. Chiar și formele realității concrete și nepermanente exprimă un adevăr diamantin, întrucît natura lui Buddha se află în orice ființă din lume. Aceasta nu era o idee nouă: fusese deja anunțată de *Tathāgatagarbhasūtra*, o dată cu doctrina buddhității înăscute. Dar ea nu dobîndise acel rol central pe care îl va avea în schimb în hermeneutica tantrică.

MAṆḌALA

Maṇḍala cele mai faimoase sînt două. *Garbadhātumaṇḍala* reprezintă înaintarea cunoașterii către iluminare. În centru, Mahāvairocana șade senin, eteric, pe floarea de lotus. Este trezirea la adevărul care, asemenea florii sacre, se deschide și iriază din sine asupra ființelor. Figurile unor *buddha* și *bodhisattva* care o înconjoară sînt aspectele iluminării, taina minții. Figurile care

mai departe țin loc de aureolă reprezintă compasiunea și taina cuvântului, în sfârșit, ultima fișie simbolizează cunoașterea și taina inițiativă a trupului. Lumina cunoașterii pătrunde și zonele cele mai depărtate ale *maṇḍalei*, unde sînt cuprinse formele lumii fenomenale, oamenii, animalele, demonii, deoarece și în ele se află buddhitatea. *Vajradhātumaṇḍala* este diagrama adevărului veșnic. Buddha supremul e reprezentat în miezul structurii, într-un halou de lumină lunară. Desăvîrșirea lui își arată fațetele în virtuțile simbolizate de cei patru *buddha* șezînd pe tron în jurul lui în punctele cardinale și *bodhi-sattva* care îl înconjoară. În jurul lor se înlanțuie, printr-o geometrie supranaturală, miriade de figuri sfinte, asemenea cristalelor de zăpadă repetate continuu. Mentea e vrăjită de rigoarea limpede a simetriei, e amețită de bogăția simbolurilor și se pierde în miile de figuri repetate de *buddha*, ca într-un joc infinit de oglinzi. Suferința e cea care marchează înaintarea minții către cunoașterea propriei naturi și a vacuității. Deoarece *maṇḍala* este diagrama adevărului ultim, asemenea unui diamant pur care în miile de fațete ale sale reflectă lumina golului.

Atît tantrismul hinduist, cît și tantrismul buddhist, deși diferă între ele, împărtășesc același postulat și un oarecare număr de practici de cult, derivate din ideea că simțurile, pasiunea omului, energia trupului său și a minții sale, semne și acestea ale absolutului, pot fi sublimare pentru a accede la iluminare. Rituri mistice stabilesc cu precizie modul de a supune forțele prezente în sine ca și în univers, pentru a face să se ivească impulsurile inconștiente ale dorinței și a le sublima. De aceea parcursul mistic spre eliberarea în această viață implică de asemenea dobîndirea unor puteri extraordinare asupra lumii și asupra minții.

Natura lui Buddha se manifestă prin cunoașterea celor „trei taine“, a identității, și anume dintre trupul, cuvîntul și mintea omului și Trupul, Cuvîntul și Mentea lui Buddha. Pentru a o pune în lumină, tantrismul propune un nou limbaj care privilegiază gestul ritual, elementul vizual în meditație, sunetul mistic. În această alegere face apel la imaginaruri simbolice care își au originea în cultele prearice sau în lumea antică a *Vedelor* și pe care le prelucrează dintr-o perspectivă hermeneutică diferită. Astfel, identitatea dintre eu și Buddha e re trăită prin simboluri și rituri care pun în evidență o serie de omologii: cele șase elemente ale corpului omenesc, de pildă, sînt identificate cu cele șase aspecte diferite ale trupului mistic al lui Mahāvairocana, cei cinci factori ai personalității individuale sînt identificați cu cele cinci forme de cunoaștere ale lui Buddha, cu convingerea că barierele dintre materie și spirit sînt de natură iluzorie.

Practica ezoterică a trupului se traduce în utilizarea *mudrelor*, gesturi și poziții codificate ale mîinilor și ale trupului care, printr-un simbolism rafinat, trimit mintea la imagini și atribute ale trupului unui *buddha* și, în sens

metafizic, la „trupul“ adevărului. Practica ce dezvăluie taina cuvântului începe prin rostirea unor *mantr*e, litere sanscrite, sau a unor *dhāraṇī*, formule rituale, sunete tainice care conțin distilatul cel mai pur al adevărului lui Buddha. La nivelurile cele mai înalte de concentrare, repetarea sunetului sacru este o pură activitate mentală, de recitare interioară și tăcută. Mai este, în sfârșit, calea cunoașterii misterului minții lui Buddha, bazată pe meditația asupra *maṇḍalei*.

Așa cum se întâmplă și cu hinduismul, tradiția tantrică îmbogățește gândirea mistică prin simbolismul sexual. Cunoașterea care în starea sa latentă nu s-a trezit încă la adevăr e simbolizată de o femeie care așteaptă să se împreuneze, iar în ritul tantric e reprezentată de o prostituată dintr-o castă inferioară vizualizată de mintea inițiatului ca o zeiță. Partenerul ei simbolizează puterea trezirii. Împreunarea lor realizează experiența minții iluminate care a știut să treacă dincolo de orice deosebire, dintre idee și faptă, dintre rău și bine, dintre relativ și absolut.

Bibliografie

- BAREAU A., 1963–1971, *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sūtra-piṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, 2 vol., Paris.
- BECHERT H.–GOMBRICH R., 1984, *The World of Buddhism*, London.
- BOTTO O., 1987, *Buddha e il Buddhismo*, Milano.
- COLLINS S., 1982, *Selfless persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge.
- CONZE E. (ed.), 1973, *The Perfection of Winsdon in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary (Prājñāpāramitāsūtra)*, Berkeley.
- De BARY W.T. (ed.), 1972, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York.
- DUTT N., 1978, *Buddhist Sects in India*, Calcutta.
- ERACLE J., 1970, *La doctrine bouddhique de la Terre Pure. Introduction a trois sūtras bouddhiques*, Paris.
- GOMBRICH R.F., 1971, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.
- GOMEZ L.O., 1995, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Translation of Sanskrit and Chinese Version of the Sukhāvativyūhasūtra*, Honolulu.
- HARVEY P., 1990, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge.
- HAZRA K.L., 1982, *History of Theāvāda Buddhism in South-East Asia*, New Delhi.
- HOLT J., 1981, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, New Delhi.
- HORNER I.B. (ed.), 1954–1959, *The Collections of the Middle Length Sayings*, London.
- KALUPAHANA D.J., 1975, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu.

- KALUPAHANA D.J., 1986, *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikā, The Philosophy of the Middle Way*, Albany.
- KATŌ B.—TAMURA Y.—MIYASAKA K. (ed.), 1988, *The Threefold Lotus Sūtra*, Tokyo.
- Kiyota M., 1978, *Mahāyāna Buddhist Meditation*, Honolulu.
- Lamotte E. (ed.), 1939, *La somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, trad. del. *Mahāyānasamgraha*, 2 vol., Louvain.
- LANCASTER L., 1977, *Prajñāpāramitā and Related Systems*, Berkeley.
- LOPEZ D.S. (ed.), 1988, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu.
- PENSA C., 1994, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma.
- PIANTELLI M., 1996, *Il buddhismo indiano*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari.
- PYE M., 1978, *Skilfull Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*, London.
- SADDHATISSA H., 1970, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London.
- SNELLGROVE D.L., 1995, *Buddhism in India and Tibet*, London.
- WILLIAMS P., 1990, *Il Buddhismo mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Roma.

Buddhismul chinez

1. Buddhismul și cultura chineză

Începînd din primele secole ale erei noastre, buddhismul a avut o foarte largă răspîndire în Asia, de-a lungul a două direcții principale: din India s-a propagat spre nord în țările din Asia Centrală, pentru a ajunge mai târziu în China și, trecînd prin Coreea, în Japonia. Urmînd în schimb ruta meridională, a ajuns în Sud-Estul asiatic. Trecerea în China marchează un moment crucial în transformarea și elaborarea doctrinei indiene care, într-o formă reînnoită și îmbogățită de cultura chineză, este transmisă țărilor limitrofe. Gînditorii chinezi operează marile opțiuni hermeneutice care adaptează conceptele de bază ale buddhismului și îl fac coerent și în armonie cu străvechea lor tradiție.

Considerată în primele secole după intrarea sa în țară o „religie străină“, în opoziție cu gîndirea tradițională, buddhismul, în aspectele sale spirituale și seculare, devine cu timpul fundamental în formarea lumii chineze și se îmbogățește din confruntarea cu taoismul și cu confucianismul. La sfîrșitul procesului, buddhismul devine vehicul de transmitere în Extremul Orient, pe lîngă mesajul religios original, și a culturii chineze înseși.

Ajunge în China în secolul I d.C., atunci cînd țara e guvernată de dinastia Han care garantează pacea, unitatea și prosperitatea economiei. Călugări misionari parcurg într-adevăr același traseu terestru ca și negustorii pe Drumul Mătăsii, marea linie directoare comercială a epocii. Se răspîndește în mod progresiv în regiunea Gandhāra, în Kashmir și în Baktriana, iar la sosirea sa în China a suferit deja profunde influențe din partea tradițiilor religioase iraniene și din Asia Centrală. În regiunile din nord, noua credință se afirmă rapid atît pentru că aceste zone se află în contact mai direct cu centrele religioase din Asia Centrală, cît și pentru că, o dată cu prăbușirea imperiului împăraților Han, noile dinastii de origine barbară caută o bază religioasă pentru a construi o nouă ideologie și se orientează spre buddhism, care astfel beneficiază de sprijinul puterii. Sudul Chinei, în schimb, în urma dezagregării puterii politice, devine bastionul gîndirii clasice, iar buddhismul urmează în această regiune un proces de asimilare diferit.

Cultura chineză cunoaște buddhismul într-un mod foarte lent și fragmentar: nu a fost aplicat un cadru complet și coerent al doctrinei și al istoriei sale, deoarece textele canonice sosesc în mai multe valuri. Mai târziu, apartenența cărților la diferite școli din tradiția indiană produce confuzie și deseori chinezii se află în fața unor interpretări diferite și contradictorii. Un obstacol ulterior cunoașterii doctrinei îl reprezintă problemele de traducere. Primul centru de traducere a textelor a fost organizat la Luoyang de călugări străini. An Shigao, traducător faimos, era part, nu indian. La început, lucrările nu constituie o redare directă din sanscrită în chineză, ci trec printr-o serie de medieri datorită cunoștințelor lingvistice parțiale puse laolaltă printr-o muncă de grup. Chinezii nu au încă o experiență directă a buddhismului indian, iar călugării care sosesc nu sînt în stare să explice în chineză textele școlii lor.

În legătură cu izvoarele, exista o altă problemă greu de rezolvat: cum să se traducă ideile buddhiste care aparțineau unei lumi de gândire atît de străine de tradiția filozofică chineză. Existau două opțiuni: prima era să se lase termenul filozofic ca atare și să se explice sensul lui în glose, a doua era să se utilizeze un termen aparținînd tradiției de gândire chineze care, prin analogie, era cel mai apropiat de original. Primii traducători au făcut această din urmă alegere și au utilizat terminologia taoistă (cap. XX). Acest pas a fost de o importanță capitală, deoarece, dacă pe de o parte trăda ortodoxia învățaturii, pe de alta inocula buddhismului o nouă sevă plină de sugestii filozofice. O asemenea lectură în cheie taoistă a lăsat o amprentă de neșters care a dăinuit chiar și atunci cînd chinezii au ajuns să cunoască cu o mai mare precizie și profunzime doctrina ortodoxă.

Amestecul de buddhism și taoism pare determinat de mai mulți factori: taoiștii au fost primii chinezi care au colaborat la traducerea lucrărilor indiene și e semnificativ faptul că cea mai mare parte din traducerile din perioada Han tratau mai mult decît despre ideile de bază ale buddhismului, despre practicile de control ale corpului dragi taoiștilor. Se evidențiază asemănarea exterioară în practicile religioase, în ciuda substanțialelor deosebiri doctrinare. După o teorie răspîndită deja în secolele al III-lea și al IV-lea, mai ales în sud, unde maeștrii taoiști se refugiaseră după ce dinastiile de origine barbară se instalaseră în nord, Buddha nu era altceva decît încarnarea lui Lao-Zi. Astfel, taoismul din epocă înglobase fără traume noua doctrină. Poate că, dacă nu ar fi existat în secolele următoare un schimb continuu cu India, buddhismul s-ar fi anulat în experiența religioasă taoistă.

2. Primele școli

Primele curente buddhiste dezvoltate în China porneau de la tradiția *Dhyāna e Prajñā*. Popularitatea acesteia din urmă a favorizat răspîndirea

Mahāyānei și pe această tradiție se va dezvolta speculația buddhistă chineză cea mai originală. Încă din primii ani, multe erau textele fundamentale indiene de care chinezii aveau cunoștință, chiar dacă în traduceri încă brute: *Prajñāpāramitā* în 8 000 de versuri, *Saddharmapuṇḍarīka*, *Prajñāpāramitā* în 25 000 de versuri, *Sukhāvativyūha*, *Vimalakīrtinirdēsa*. Atunci când, în 402 d.C., marele traducător Kumārajīva (344-413) a ajuns în capitala Chang'an și a fost pus șef la un centru de traduceri, deja sute de *sūtre*, de texte din *Vinaya* și din *Abhidharma* făceau parte din moștenirea culturală pe care buddhiștii din primele secole o lăsaseră. Operațiunea sistematică a lui Kumārajīva de traducere și ordonare a scrierilor a însemnat o despărțire a apelor: a dat un nou impuls *Mahāyānei* și a aprofundat învățăturile lui Nāgārjuna, Vasubandhu și Āryadeva.

A început o fază de prelucrare a mesajului original și de difuziune. Încă o dată, traducerea taoistă a favorizat această tendință: tehnicile buddhiste de meditație dovedeau multe analogii cu practicile ascetice taoiste de „păstrare a lui unu“, așa cum tradiția contemplativă a Pământului Pur a lui *buddha* Amitābha amintea de imaginarul paradisurilor Nemuritorilor. În afară de aceasta, filozofii din epocă își puneau problema relației dintre ființă și ne-ființă, datorită căreia teoria *mādhyamika* a vacuității găsea auditori foarte atenți și gata să prindă din zbor noi sugestii teoretice.

În secolul al V-lea, în contextul unei exigențe de înțelegere mai profundă a doctrinei, unii călugări au înfruntat dificila și lunga călătorie pînă în India. Faxian (317-420) inițiasse era pelerinajelor în căutarea textelor originale, urmat mai târziu de Xuanzang (cca. 596-664), una dintre cele mai importante figuri ale buddhismului chinez. Acesta a stat mai multă vreme în India, a învățat sanscrita și a devenit un cunoscător profund al doctrinei. Întors în China, va conduce un nou centru oficial de traduceri care va continua opera inițiată de Kumārajīva, ajungînd să dea traduceri extrem de apropiate față de originale.

Întîlnirea dintre buddhism și cultura chineză nu a fost întotdeauna ușoară. Confucianismul nu putea accepta ideea vacuității realului propovăduită de religia străină, și timp de secole va continua conflictul ideologic, cînd mai pe față, cînd mai latent, între tradiția confuciană și monahismul buddhist. Literații confucieni, oameni ai guvernării, erau ostili idealului de evadare din lume și reproșau călugărilor indiferența lor față de normele comportamentului social corect, în favoarea unei logici extramundane de mîntuire. Ei îi acuzau pe călugări că nu se ocupau de îndatoririle lor familiale și că negau valorile fundamentale, mai ales cea aflată pe primul loc, pietatea filială. Din punct de vedere economic, monahul era taxat drept parazit, leneș și neproductiv. Ei nu puteau tolera ca *saṃgha* să constituie o societate în societate, care nu recunoștea autoritatea sacrală a împăratului, Fiu al

Cerului; cu atît mai mult cu cît, datorită scutirilor fiscale, unele comunități buddhiste deveniseră centre de bogăție și putere. În sfîrșit, practicile liturgice devoționale păreau omului cult confucian, raționalist și sceptic, niște manifestări superstițioase, dăunătoare poporului.

Dar istoricește, buddhismul, prin viziunea sa soteriologică, a reușit să răspundă într-un fel nou instanțelor mîntuitoare dintr-o epocă de criză, pe cînd vechea tradiție devenise sterilă. Perioada de consolidare a buddhismului se încheie în secolul al VI-lea: chinezii nu numai că au reconstruit gîndirea originală, dar și-au însușit hermeneutica și logica ei. Începe astfel elaborarea unor sisteme doctrinare originale, care se vor exprima în marile școli din epocile Sui (589-618) și Tang (618-906).

3. Perioada de aur a buddhismului chinez

Școala Sanjie, fondată de călugărul Xinxing (540-594), susținea doctrina „celor trei stadii ale *Dharmei*“, adică ale întunecării treptate a cunoașterii adevărului și decadenței practicilor de mîntuire în răstimpul a trei mari ere cosmice. Convingerea că se trăia în ultima eră, cea mai întunecată, a „degenerării Legii“, se traducea într-o viziune milenaristă de mîntuire care căuta o convertire interioară radicală prin austeritatea și disciplina monastică.

Introdusă în China de către călugărul pelerin Xuanzang, tradiția *Faxian* se baza pe învățămintele și practicile meditative din *Yogācāra* și continua analiza misticilor indieni, îmbogățind-o cu aportul unor motive aflate în tradiția meditativă taoistă, despre cele opt stări profunde de conștiință și despre contemplările care îl puteau conduce pe călugăr la o purificare treptată a minții și la cunoașterea desăvîrșită. În secolul al VIII-lea s-a format școala *Zhenyan*, care a introdus teoriile și ritualurile ezoterice ale buddhismului tantric, dar acestea nu au prins rădăcini profunde în lumea religioasă chineză. Ele vor înflori în schimb în Tibet, în Coreea și în Japonia, altoindu-se pe tradiția inițiativă șamanică.

În căutarea unei armonii teoretice, două importante școli originare din China au produs o sinteză speculativă a diverselor curențe indiene. Bazîndu-se pe ideea de *upāya*, „mijloace adaptate“, și pe hermeneutica nivelurilor progresive ale adevărului, au organizat învățămîntul lui Buddha în cadrul unei scări care ducea pînă la învățămîntul cel mai înalt, cel mai „adevărat“, reprezentat de *sūtra* principală a școlii înseși. *Mahāyāna mahāparinirvāṇasūtra* le oferea un model ierarhic al scrierilor și al cunoașterii tot mai înalte. Acest sistem de clasificare, pe care *Tiantai* îl va dezvolta pînă la definirea celor opt stadii ale cunoașterii, va sluji spre a da un sens diversității interpretărilor, spre a stabili preeminența propriei tradiții de învățămînt și spre a înțelege motivul pentru care tocmai *sūtra* școlii a încarnat principiul ultim.

Școala *Tiantai* și-a luat numele de la muntele sacru unde era situată mănăstirea sa cea mai importantă. Doctrina ei se baza pe *Sūtra Lotusului* și pe *Parinirvāṇasūtra*, pe care fondatorul școlii Zhiyi (538-597) le interpreta-se în mod original. El propovăduia că natura lui Buddha era prezentă în toate ființele, și îndemna la înțelegerea acelei armonii tainice care, dincolo de dualismul dintre vacuitate și existență, unea toate realitățile; era o viziune senină, deschisă aporturilor diferitelor tradiții meditative, cu certitudinea mântuirii universale, întrucât toate ființele din Univers erau deja în mod intrinsec iluminate. Înăuntrul buddhismului chinez, culminează astfel un lent proces teoretic, de imanentizare a principiului absolut și de evaluare a realității lumii în profundă sintonie cu tradiția speculativă taoistă.

Chiar de la titlul *sūtrei* pe care o transmitea, *Avatamsaka*, „a ghirlandei înflorite“, și-a luat numele școala *Huayan*. Ea a fost inițiată o dată cu învățătura lui Fashun (557-640), maestru de meditație, dar sofisticata speculație filozofică a lui Fazang (643-712), al treilea patriarh, a fost cea care a conferit doctrinei un caracter sistematic și un profil original. Chiar și pentru această tradiție, principiul ultim și fenomenele erau legate de o identitate profundă, unde vacuitatea reprezenta aspectul static, iar formele lumii aspectul dinamic. Deriva de aici o viziune totalizantă în care fațetele realului se îmbinau între ele într-o unitate pe care iluminatul o înțelegea la sfârșit a fi Buddha însuși.

Deja în secolul al III-lea fusese tradus pentru prima oară de către Zhiqian *Sukhāvatīvyūhasūtra*. La începutul secolului al V-lea, Huiyuan (334-416), inspirat de mesajul de mântuire din *sūtrele* lui Amitābha, a întemeiat pe muntele Lu o comunitate care practica viața ascetică și înalte contemplări ale paradisului inspirate din *Amitāyurdhyānasūtra*. Era o mișcare de introvertire care, evadînd din lume, căuta mântuirea creînd deja aici, pe Pămînt, o lume „altă“ de fericire, în așteptarea renașterii lumii iluminării. Tocmai ideile sale comunitare de mântuire vor inspira la secole distanță mișcarea de rebeliune a Lotusului Alb. Totuși, mai ales o dată cu maestrul Tanluan (488-554), Taocho (562-645) și Shandao (613-681), s-a conturat cu limpezime școala *Jingtu*, a Pămîntului Pur, care în China și Japonia a rămas secole la rînd sursa unei fervente inspirații religioase.

Viziunea amidistă (de la numele Amida, o versiune a numelui Amitābha) se naște dintr-un sens profund al crizei epocale și din convingerea că era foarte greu pentru oameni, atît de orbiți de egoism, să ajungă la iluminare prin propriile forțe spirituale într-o epocă de degenerare a *Dharmei*. Totuși ea anunță dezmoșteniților mântuirea: fericirea renașterii în paradisul Pămîntului Pur e posibilă datorită legămintelor lui *buddha* Amitābha de a-i salva pe toți oamenii, chiar și pe cei mai răi, cu condiția să aibă credință în el. Există, așadar, o condiție pusă realizării legămintelor, și aceasta este revărsarea unei credințe pure în inima omului. Idealul credinței, al unei experien-

te care să scape de încătușarea rațiunii și care să abandoneze calea unei cunoașteri prea pline de trufie, pătrunde într-un mod exploziv în buddhism. Se distinge o cale de mîntuire „dificilă” și una „ușoară”, orientată mai ales către laic. Se răspîndește astfel practica *nianfo*. Aceasta a apărut ca o formă complexă de contemplare a figurii lui Buddha și a paradisului său. S-a transformat în simplu act de invocare și celebrare a sfîntului nume al lui Amitābha, re trăindu-i prezența în mod interiorizat, într-un moment de total abandon spiritual.

4. „Chan“

Chan, mai cunoscut ca *Zen*, numele japonez al școlii, este poate elaborarea cea mai plină de inovații a buddhismului chinez, rod al unei sinteze originale dintre doctrina *mahāyāna* și gîndirea taoistă. Tradiția vrea ca fondatorul școlii în China să fi fost maestrul indian Bodhidharma. Multe sînt legende care vorbesc despre figura lui, despre învățătura lui, despre tehnicile sale de meditație și despre dialogurile sale enigmatice cu împăratul Wu din dinastia Liang. Dar tradiția *chan* a început să înflorească doar o dată cu al șaselea patriarh, Huineng (638-713). Noua doctrină va exercita o influență profundă nu numai asupra gîndirii religios-filozofice, ci și asupra idealurilor estetice ale Chinei Tang și Song.

Chan este îmbibat de doctrinele din *Prajñāpāramitāsūtra*. Dar există o controversă asupra interpretării conceptului de vacuitate și asupra relației cu cunoașterea. Aserțiunea despre natura iluzorie a lumii fenomenelor, susținută atît de radical de *Mādhyamika*, și reelaborată de maeștrii *chan*, care însă nu fac din ea un ideal nihilist. Ei reiau și tematicile din *Yogācāra* despre investigarea psihicului și dezvoltă conceptul de *ālayavijñāna*, „depozit” al tuturor ideilor potențiale, interpretîndu-l drept condiția conștiinței preliminare iluminării. Ei își concentrează întreaga practică asupra meditației pentru a impulsiona mintea și pentru a trece dincolo de dihotomiile ale căror prizonieră este aceasta, deschiși la intuiția identității profunde dintre relativ și absolut, și descoperind în cele din urmă propria natură de *buddha*. *Wu*, iluminarea, este experiența intraductibilă a vacuității unită cu o percepție mai intensă și mai directă a realului. Este descrisă de maeștrii *chan* drept conștiința de a fi nimic și în același timp de a fi una cu universul, și e însoțită de o senzație de calm și de seninătate lucidă. Tradiția mistică taoistă care exaltă căutarea lui Unu în multiplu a fost tradusă în ideile hermeneuticii buddhiste.

Ideea că iluminarea nu este rodul unei ascensiuni treptate a minții, ci că mai degrabă ar fi conținută într-un moment fulgerător de intuiție, este o idee fundamentală a doctrinei *Chan*, rezultată dintr-o lungă căutare speculativă și supusă unor controverse frecvente. Maestrul, prin învățămîntul

direct și deseori provocator, îl impulsionează pe discipol să înțeleagă limitele raționalității discursive, să depășească studiul textelor doctrinare în favoarea unei „coliziuni” directe cu realitatea și a unei confruntări cu sine însuși. Nu există o relație de cauză–efect între meditație și iluminare: maestrul îl învață pe discipol modul de a sparge crustele gândirii sale și de a regăsi o claritate mai intensă a viziunii interioare.

Comunitățile *chan* au supraviețuit persecutării buddhismului în 845 și, în perioada celor Cinci Dinastii (907-960), s-au organizat în diverse școli, dintre care cele mai importante au fost *Linji* și *Caodong*.

Școala *Caodong* se bazează pe *zuochan*, meditația în tăcere în poziția „lotusului”. Cu fața la un perete, cu ochii întredeschiși, cu respirația controlată, discipolul, cufundat într-o pace nouă, încearcă să excludă orice gând conștient, orice formă a senzațiilor, pentru a ajunge la o totală concentrare a minții în sine. Școala *Linji* respinge în schimb aceste practici „chietiste”: iluminarea este culmea unui proces dinamic al minții care trebuie să fie scuturată, chiar cu bruschete. În învățătura lor, maeștrii îl provoacă pe discipol cu niște *gong'an*, enigme fără soluție, hărțuieli bizare, gesturi paradoxale. Concentrată pe un *gong'an*, mintea se confruntă cu o situație fără ieșire rațională, se afundă într-un labirint logic autoreferențial; dar, sub îndrumarea maestrului, la sfârșit se eliberează către un nou mod de a vedea realitatea. Cu timpul, *gong'an* au fost culese, ordonate și comentate în texte faimoase ca *Biyanlu* și *Wumenguan*. Dar, fixate în regulile unui sistem și învățate pe de rost, *gong'an* au pierdut mult din forța și vitalitatea lor spirituală.

Bibliografie

- CHAPPELL D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu.
- CH'EN K., 1973, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton.
- CHOU Y.L. 1945, „Tantrism in China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8.
- CLEARY T. (ed.), 1993, *The Flower ornament Scripture (Avatamsaka sūtra)*, Boston.
- COOK F., 1977, *Hua-yen Buddhism. The Jewel net of Indra*, Pennsylvania.
- DE JONG J.W., 1968, *Buddha's Word in China*, Canberra.
- DONNER N.–STEVENSON D., 1993, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i' Mo-ho chih-kuan*, Honolulu.
- FAURE B., 1988, *La volonté d'orthodoxie dans la Bouddhisme Chinois*, Paris.
- FAURE B., 1991, *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.
- FUNG YU-LAN, 1953, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton.
- GIMELLO R.M.–GREGORY P.N. (ed.), 1984, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu.

- GREGORY P.N. (ed.), 1995, *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu.
- HURVITZ L. (ed.), 1976, *Scripture of the Lotus Blosson of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumarajiva*, New York.
- NG YU KWAN, 1993, *T'ien T'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulu.
- OVERMYER D., 1976, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass.
- REISCHAUER E. O. 1955, *Ennin's Travels to T'ang China*, New York.
- ROBINSON R.H., 1967, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison.
- SHIH HENG CHING, 1992, *The Sincretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Bern.
- SWANSON P.L., 1989, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley.
- WELCH H., 1967, *The practice of Chinese Buddhism, 1900–1950*, Cambridge, Mass.
- YAMPOLSKY P.B. (ed.), 1967, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York.
- ZÜRCHER E., 1979, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden.

Buddhismul japonez

1. Buddhismul și cultura japoneză

Curiozitatea și hazardul speculativ ale culturii chineze au determinat marile opțiuni hermeneutice care au „tradus“ noutatea buddhismului indian în-lăuntrul lumii religioase din Asia Orientală. Cultura japoneză le-a preluat făcându-le mai sofisticate, mai esențiale, mai extreme.

Buddhismul a început să se răspândească în Japonia în secolul al VI-lea d.C. prin imigranți chinezi și coreeni. În acea perioadă, cultura japoneză tocmai adopta scrierea ideografică, învăța doctrinele confuciene și discuta modelul politic chinez al unui stat centralizat, descoperea medicina taoistă, astronomia și științele de pe continent. Întemeiat pe concepții radical diferite și mult mai rafinate față de tradiția religioasă autohtonă, buddhismul a fost văzut nu doar ca o cale de mântuire, ci ca expresie a celei mai avansate societăți chineze. Unele familii aristocratice l-au adoptat în cadrul unei strategii politice inovatoare. Alte clanuri, ca Mononobe, l-au contracarat cu îndârjire: ei atacau o doctrină din care înțelegeau prea puțin pentru a apăra în realitate o lume care era pe cale de a fi iremediabil pierdută.

Acțiunea prințului Shōtoku (574-622) și reforma Taika din 645 au pecetluit victoria noului discurs cultural. Buddhismul a devenit religie oficială. De fapt, tradiția chineză rezolvase deja dificila problemă a raporturilor între instituția monastică, cu viziunea ei despre mântuire, și guvern și strategiile sale de putere. O dată adoptată teoria dependenței reciproce a Legii lui Buddha și a Legii suveranului, călugării au acceptat să fie subordonați guvernului, să supună hirotonirile controlului curții, să desfășoare rituri în favoarea păcii și a bunăstării statului, și la rândul său guvernul a patronat construirea unor importante temple, a înființat mănăstiri în toate provinciile țării, scutindu-le de dări.

Textele diverselor tradiții care marcaseră evoluția gândirii buddhiste au ajuns în Japonia toate împreună și în aceeași perioadă. Epoca lui Nara (710-794) a fost de aceea un moment de absorbție care a văzut înflorirea a șase școli principale, implicate într-o operă intensă de exegeze doctrina-

re, într-un climat religios de mare toleranță. Aveau ca modele școlile chineze și se diferențiau datorită textului deosebit și doctrinei specifice pe care o aleseseră ca pivot al unei speculații mai aprofundate. Școala *Kusha* își însușise gândirea din *Sarvāstivādin* și se baza pe *Abhidharmakośa* al lui Vasubandhu. *Jōjitsu* prelua tradiția exegetică din *Satyasiddhiśāstra* al lui Harivarman. *Ritsu*, în schimb, se concentra asupra studiului principiilor disciplinei monastice și asupra regulilor hirotonirilor. Din curentul *Mādhyamika* a derivat școala *Sanron*, care pune în centrul învățăturii sale doctrina vacuității, bazându-se pe „cele Trei Tratatate”, *Mādhyamikaśāstra* și *Dvādaśamukhaśāstra* ale lui Nāgārjuna și *Śataśāstra* al lui Āryadeva. La fel de importante au fost *Kegon*, care prelua tradiția chineză *Huayan*, și *Hossō*, care studia doctrinele *yogācāra* despre raportul dintre realitate, minte și principiul absolut.

2. Tendințele sincretice și ezoterismul

Începutul epocii Heian (794-1185) a fost martorul apariției unui nou climat religios. Se forma o întreagă lume de asceți care căutau experiența sacru-lui în afara organizațiilor monastice oficiale, în singurătatea munților, văzuți ca „o altă lume”, împărăția morților și a zeilor. Erau *hijiri*, eremiți buddhiști care practicașu asceza; *onmyōji*, maeștri ai științei divinatorii *yin-yang* și ai practicilor meditative ale taoismului; *takutayū*, experți ai tehnicilor extazului care comunicau cu Lumea de Dincolo. Doctrinile și riturile lor erau secrete și erau transmise pe cale orală de la maestru la discipol, potrivit cu treptele de inițiere. Către sfârșitul perioadei Heian, aceste comunități ascetice s-au organizat sub îndrumarea unor maeștri și avînd reguli comune. S-a conturat o mișcare religioasă *shugendō*, foarte liberă și creativă în sintezele sale teoretice, tot timpul marginală, dar mai omogenă în structura rolurilor, cu un „cod” de practici mistice ordonate după o progresie inițiatcă, în care doctrina tantrică se contopea cu vechile viziuni *shintō*-șamanice și cu temele meditației taoiste. Deși toți acești asceți din munți (*yamabushi*; cf. cap. XXI, 4) recurgeau la exemplul lui En no Gyōja, figură legendară de ascet cu puteri miraculoase, mișcarea a fost tot timpul fracționată în centre de cult independente care își apărau cu strășnicie tradițiile: cele mai vechi și mai faimoase se aflau în munții Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Hagarō și Yudono. Totuși s-au distins două mari curente: *Tōzanha*, legată de *Shingon*, și *Honzanha*, mai apropiat de școala *Tendai*.

Din idealurile de căutare mistică ale acestei lumi religioase ascunse în munți s-au inspirat doi mari maeștri, Saichō (767-822) și Kūkai (774-835). După ce au studiat în China, ei au reînnoit mesajul buddhist și au propus sisteme filozofice sistematice și atotcuprinzătoare; în contrast cu școlile din

Nara, devenite sterile după intrarea în intrigile puterii, ei au reformat regulile monastice și, în singurătatea munților sacri Hiei și Kōya, au întemeiat templele principale ale școlii lor: *Tendai* și *Shingon*. Învățătura lui Saichō se baza pe *Sūtra Lotusului* și relua speculația lui Zhiyi și a școlii chineze *Tiantai*. Încă de la început, învățătura sa a avut un caracter eclectic și sincretic, care culegea diferitele teorii și diversele practici de meditație, plasându-le într-un cadru armonios, asemenea acumulării nenumăratelor experiențe pe calea adevărului revelat de Śākyamuni în *Sūtra Lotusului*. La bază se află intuiția unei profunde unități a realului, a unei identități de substanță între cunoașterea absolută și cea relativă care se traduce în conceptul de *ichinen-sanzen*, „universul într-un gând“, pentru că relațiile sădite în ideea mai simplă sînt atît de numeroase, încît pînă la urmă implică întregul univers. În ontologia *Tendai*, vacuitatea și existența sînt concepute în termeni dialectici: cauzatul și necauzatul sfîrșesc prin a deveni sinonime, tot așa cum lumea tranzitorie a fenomenelor coincide cu desăvîrșirea vacuității. Astfel, natura iluminată a unui *buddha* este inerentă în fiecare ființă și se poate realiza prin practică, prin contemplație și prin acțiunea morală.

Ideea coincidenței dintre existență și buddhitate animă și speculația lui Kūkai, care se inspiră din doctrinele buddhismului tantric. Universul, potrivit învățăturii din *Mahāvairocanasūtra*, este conținut în cele trei taine, a trupului, a cuvîntului și a minții lui *buddha* Dainichi, ultimul și cel mai cristalin adevăr. Expresie a unei noi viziuni soteriologice, atît *Tendai* cît și *Shingon* sînt unanime în a afirma, în contrast cu școlile din Nara, posibilitatea pentru toate ființele gînditoare de a atinge iluminarea în această viață. Tradiția tantrică însă se distinge prin caracterul său ezoteric: drumul cunoașterii este un parcurs dificil și secret, unde maestrul îi dezvăluie doar inițiatului misterele tot mai profunde ale adevărului. Kūkai a prelucrat într-un mod original doctrinele buddhismului și ale tradiției *yoga*, căutînd să asimileze aici și concepțiile *shintō*. Cu o mare rigoare sistematică, în *Benkenmitsunikyōron* și în *Hizōhōyaku* el repune în discuție natura și fundamentele teoretice ale gîndirii exoterice și ezoterice, iar în *Jūjūshinron* a expus doctrina celor zece stadii ale dezvoltării minții către iluminare. Deseori și-a exprimat certitudinea că doctrinele ezoterice nu erau complementare celorlalte, ci reprezentau culmea oricărei alte tradiții. Învățătura sa introducea în experiența religioasă japoneză un sistem de metafizică înaltă, în care speculația se făcea prin mișcări neliniștitoare. Dar el propovăduia de asemenea bogăția unui simbolism profund și tainic de gesturi și poziții rituale, prin care adeptul reproducea trupul lui *buddha*, de concentrare asupra sunetelor *mantra* și *dhāraṇī*, silabe și formule mistice în care adeptul recunoștea vocea tainică a lui *buddha*, și în sfîrșit, de meditație asupra *MANDALA**, diagrame ale universului și ale stărilor minții iluminate.

Doctrina și ritualitatea ei complexă, împletită cu sensul misterului inițiat, au exercitat o fascinație profundă asupra culturii și artei din epocă. Chiar și Saichō își dăduse seama că exigențele religioase ale timpului său își aflau o corespondență majoră în riturile ezoterice, și inițiasse studiul textelor, dar lăsase nesoluționată problema definirii raportului teoretic dintre cele două tradiții diferite. Aceasta avea să constituie o problemă dificilă pe care doi mari maeștri, Ennin (794-864) și Enchin (814-891), vor încerca să o rezolve, dezvoltând înlăuntrul tradiției *tendai* doctrine și practici misterice.

Grație lui Kūkai, lui Saichō și apoi lui Kakuban (1095-1143), chiar și lumea religioasă oficială a adoptat teoria inițiată a *honjisuijaku*, potrivit căreia divinitățile religiei *shintō*, considerate pînă atunci ca niște ființe prizoniere ale ciclului reîncarnărilor, aparțineau de fapt imperiului iluminării: ele erau manifestări de *buddha* și *bodhisattva*, fațete, într-un alt limbaj simbolic, ale unuia și aceluiasi adevăr. Prin urmare, a-i venera pe zei echivala cu a-i venera pe *buddha*. Acest expedient hermeneutic a fost cel care atribuia valoare de adevăr vechii credințe autohtone, permițînd buddhismului să pătrundă complet în cultura japoneză și chiar să se transforme într-un mod original.

Secolul al XI-lea a fost martorul amurgului unei societăți și al unei epoci: sensul crizei, acutizat de conflictele politice și de problemele economice, se traduce în termeni religioși în ideea degenerării ultime a lumii și a *Dharmei* (*mappō*). Conceptul buddhist al caducității realului, al caracterului tranzitoriu al vieții, care imprimase atîtor expresii artistice o undă de detașare tăcută și de melancolie împăcată, apare cu mai multă forță și devine ideal de renunțare, de evadare din lume. În același timp, imaginarul religios insistă asupra viziunilor angoasate ale suferințelor din infern și se răspîndesc practici și credințe în legătură cu puterea nefastă a sufletelor morților neîmpăcați.

3. Dezvoltarea școlilor

În zbuciumul luptelor intestine, societatea se redefineste în structurile ei, puterea economică și politică trece în mîinile clanurilor militare. Instaurarea la Kamakura a unui tip diferit de guvernare deschide o nouă perioadă în istoria japoneză. Buddhismul traversează o fază de intensă creativitate și contribuie în mod determinant la formarea noului discurs ideologic. Se nasc diferite mișcări: în tradiția amidistă, Hōnen (1133-1212) întemeiază școala *Jōdo*, Shinran (1173-1263) școala *Jōdoshin* și Ippen (1239-1298) școala *Ji*; doctrina *Zen* se răspîndește prin școala *Rinzai*, întemeiată de Eisai (1141-1215) și prin școala *Sōtō*, inițiată de Dōgen (1200-1253). În sfîrșit, în jurul lui Nichiren (1222-1282) se formează un grup care va lua numele său.

Dincolo de deosebirile doctrinare, aceste mișcări au diferite caracteristici comune. Întemeietorii lor sînt maeștri spirituali înzestrați cu o carismă puternică și proclamă o viziune utopică însuflețită de o dorință arzătoare de absolut. Într-o puternică antiteză cu tendința spre sincretism a învățăturilor tradiționale, ei au o orientare sectară, combativă și exclusivistă. Ei se formează cu toții în tradiția *tendai* dar, din amalgamul învățăturilor ei, fiecare dintre aceștia alege o idee, o practică deosebită din care face pivotul exclusiv al unei speculații îndrăznețe: pentru școlile amidiste calea mîntuirii este credința în *buddha* Amida (Amitābha), pentru *Zen* este meditația, pentru școala *Nichiren* este devoțiunea față de mesajul *Sūtrei Lotusului*. Complexele simbolice și riturile ezoterismului au devenit în ochii lor niște zorzoane greoaie și găunoase: există la toți căutarea unei căi care să pună în valoare experiența personală în spontaneitatea ei, care să conducă în mod direct la miezul adevărului, o cale intensă, esențială, deschisă tuturor, dar în același timp exigentă, care reclamă o convertire sinceră și radicală.

Mesajul lor soteriologic pune în discuție dualismul clasic dintre opțiunea de izolare a călugărului și aceea a laicului; laicul este personal chemat să se implice direct în experiența religioasă. Ei exprimă căutarea unei reînnoiri fără compromisuri cu lumea datorită nevoii de mîntuire, care, în zbulciumul noii epoci, a devenit mai urgentă. La Dōgen, încrederea în forțele spirituale ale omului, în natura lui intrinsecă de *buddha* îl impulsionează în căutarea unei desăvîrșiri spirituale austere departe de lume, la Eihei-ji, împreună cu o comunitate restrînsă de aleși. Hōnen și Shinran vorbesc despre visul unei fericiri paradiziace în Pămîntul Pur. În învățătura lui Nichiren există utopia unei Japonii care, din nefericirea prezentului, renaște ca un tărîm fericit unde guvernarea și poporul ascultă de învățătura lui Śakyamuni.

Reînnoirea buddhismului în această epocă e marcată de un sentiment de neîncredere în dogme și în puterea rațiunii, percepută ca un instrument limitat și iluzoriu de mîntuire. Pentru mișcarea *Zen*, iluminarea este conținută în imediatul subit al unui act de intuiție. Pentru a elibera mintea de constrîngerile rațiunii, tradiția *Rinzai* utilizează tehnica *kōan*, fraze enigmatice sau gesturi deconcertante. *Sōtō* propovăduiește în schimb golirea de orice gînd în liniștea *zazen*, meditația în tăcere. Chiar amidismul respinge sofismele logicii: Honen propune *nenbutsu*, invocarea numelui lui Amida, ca unic mijloc pentru concentrarea într-un act de credință pură, și pentru dobîndirea mîntuirii. Chiar și discipolul său Shinran pune *nenbutsu* în centrul propriei speculații, dar însuflețit de un pesimism mai radical în legătură cu omul, el îl interpretează ca pe un moment de total abandon spiritual în fața infinitei compasiuni a lui Amida și ca pe o expresie de grațitudine pentru darul credinței pe care acesta l-a făcut oamenilor. Ippen, vagabondînd neobosit prin sate, propovăduiește eliberarea de orice idee, de orice legătură mundană, pentru a-și împăca propriul spirit și pentru a renaște în Pămîntul

Pur, un paradis care poate fi deja aici, în lumea aceasta, și acum, în *odori-nenbutsu*, dans comunitar pe fond extatic și uneori orgiastic în care se sublimază elanul mistic al credinței.

În perioadele următoare, aceste tendințe doctrinare s-au consolidat și s-au aprofundat. În timpul epocii Ashikaga (1338-1573), sub influența culturii Chinei dinastiei Ming, mișcarea *Zen*, și în special școala *Rinzai* a cunoscut o perioadă de mare strălucire. Ideile sale au influențat simțul estetic al epocii: ele pot fi sesizate în pictură, în caligrafie, în teatrul *nō* și *kyōgen*, în ceremonia ceaiului, în arhitectura grădinilor.

Chiar și în epoca Tokugawa (1603-1868) guvernul a ocrotit școlile budhiste și a contribuit la stabilitatea și prosperitatea lor. Ele s-au organizat în instituții monastice rigid ierarhizate, iar guvernul central s-a slujit de ele pentru a lupta împotriva creștinismului și pentru a controla populația printr-un sistem capilar de „parohii“. În acest context nu au existat speculații teoretice inovatoare, aceasta și datorită faptului că guvernul a interzis fără întârziere propovăduirea lor. Totuși, o dată cu Bankei Yōtaku (1622-1693) și cu Hakuin (1685-1769) a apărut o tendință de a reorganiza sistematic gândirea *zen* și de a căuta formele de răspîndire în rîndurile populației. În altă ordine de idei, s-a căutat să se redescopere sensul „original“ al doctrinei, apelînd direct la textele sanscrite. Neoconfucianismul era filozofia dominantă în epocă, și în multe mînaștiri *zen* se studiau teoriile lui.

Reînnoirea ideologică care trebuia să ducă Japonia la „modernizare“ nu și-a găsit inspirația în buddhism, mult prea legat de trecut, ci s-a realizat prin redescoperirea vechii credințe *shintō*. Începînd cu perioada Meiji (1868-1912) și pînă astăzi, guvernul a intervenit în practica religioasă și a impus separarea dintre cultul buddhist și cultul *shintō*. Această acțiune de ostracizare evidentă s-a transformat foarte curînd într-o persecutare violentă a buddhismului. Nu a reușit să-l distrugă datorită rezistenței credincioșilor, dar a reușit în sfîrșit să îl plieze exigențelor strategiei sale ideologice de controlare a consensului, concentrată asupra cultului împăratului și al înaintașilor săi divini, simbol al trupului mistic al națiunii, și asupra purității și sacralității actelor sale politice.

Impactul culturii occidentale și al creștinismului, de la jumătatea secolului XX și pînă astăzi, a influențat diferite școli budhiste: ele au redescoperit valoarea activității educative și implicarea în operele de binefacere. A avut loc o reînnoire a elanului misionar în străinătate și s-a revigorat dezbaterea filozofică, stîrnită și de confruntarea cu noile teorii științifice provenind din Occident. În criza dramatică din perioada imediat următoare războiului, buddhismul și-a dovedit vitalitatea prin noi mișcări religioase (cap. XXIII, 1). *Reiyūkai*, *Risshōkōseikai*, *Sōkagakkai*, *Nichirensoshū*, inspirîndu-se îndeosebi din învățătura lui Nichiren, au căutat să reînnoiască experiența spirituală buddhistă, îmbinînd-o cu activitatea pe tărîm social și politic.

Bibliografie

- ABE M., 1985, *Zen and Western Thought*, Honolulu.
- ABE M., 1992, *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, Albany.
- ANDREWS A., 1973, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo.
- ANESAKI M., 1966, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, Harvard.
- BLOOM A., 1968, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson.
- BODIFORD W., 1993, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu.
- DOBBINS J.C., 1989, *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Indiana.
- DUMOULIN H., 1991, *Zen Buddhism. A History*, New York-London.
- ELIOT C., 1969, *Japanese Buddhism*, London.
- FUJIMOTO R. (ed.), 1984, *Jōdo wasan. The Hymns on the Pure Land*, Kyoto.
- GIRA D., 1985, *Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*, Paris.
- GRONER P., 1984, *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*, Seoul.
- HAKEDA Y.S., 1972, *Kūkai. Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, New York.
- HEINE S., 1994, *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany.
- HIROTA D. (ed.), 1986, *No Abode. The Record of Ippen*, Kyoto.
- INGRAM P.C., 1961, *Jōdo shinshū. An Introduction to Authentic Pure Land Teaching*, Kyoto.
- KIYOTA M., 1978, *Shingon Buddhism. Its Theory and Practice*, Los Angeles-Tokyo.
- MASUNAGA R., 1971, *A primer of Sōtō Zen. A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki*, Honolulu.
- MATSUNAGA D.-A., 1974–1976, *Foundations of Japanese buddhism*, 2 vol., Los Angeles-Tokyo.
- RAVERI M., 1992, *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venezia.
- RENONDEAU G., 1953, *La doctrine de Nichiren. Suivie de la traduction annotée de six de ses ouvrages*, Paris.
- RENONDEAU G., 1965, *Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Hōnen, Shinran, Nichiren, Dōgen*, Paris.
- ROBERT J.N., 1990, *Le doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX siècle: Gishin et le Hokkeshūgishō*, Paris.
- SAUDERS D., 1964, *Buddhism in Japan*, Philadelphia.
- SHANER D.E., 1985, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen*, New York.
- SUZUKI D.T., 1970, *Shin Buddhism*, New York.
- SUZUKI D.T., 1972, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris.
- TANABE G.-W. (ed.), 1987, *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, Honolulu.
- UEDA Y. (ed.), 1983–1987, *The True Teaching Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō*, 2 vol., Kyoto.
- YAMASAKI T., 1988, *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston-London.

Buddhismul tibetan și „bon“-ul

1. Buddhismul în Tibet

Buddhismul a ajuns în Tibet prin secolul al VII-lea d.C., sub patronajul casei domnitoare, și a avut încă de la început puternice legături cu puterea politică. Inițial, se pare că *paṇḍita* Śāntirakṣita a fost cel care a adus în regiune, la invitația regelui, normele *vinaya*, dar el nu a avut succes. Abia în 784, grație lui Padmasambhava, semilegendarul *Mahāsiddha*, cunoscător al doctrinelor tantrice, tradiția buddhistă a reușit să prindă rădăcini și a fost proclamată religie oficială în 791. Plăceau de fapt tehnicile extatice și exorciste ale ascetului, atât de apropiate de tradițiile autohtone. Alături de școala de origine indiană sprijinită de rege, se crease de asemenea un curent filochinez, poate apropiat de cultele prebuddhiste. S-au format astfel două tendințe: „gradualiștii“ din școala indiană, care susțineau gradualitatea vieții pentru a atinge iluminarea, și „imediatiștii“, care, influențați de buddhismul chinez *Chan*, propuneau o metodă imediată de a realiza adevărul. Opoziția lor crescândă a luat sfârșit prin Conciliul de la Lhasa (792-794), care a dat câștig de cauză doctrinelor indiene. Însă forța crescândă, politică și economică, a buddhismului a provocat o reacție de respingere din partea grupurilor de la curte legate de tradiția mai veche, și la sfârșitul secolului al IX-lea s-a pornit o scurtă dar intensă prigoană, după care buddhismul și-a revenit după sfârșitul monarhiei unitare (842) și fărâmițarea țării. Renașterea buddhistă s-a petrecut sub semnul reformei: Rin-chen-bzan-po (958-1055), în opera sa de traducere, a făcut o distincție între textele ezoterice ale vechii tradiții (*Rñin-ma*), și cele ale noii tradiții (*Gsarma*), socotind impure scrierile cărora nu li se putea trasa originea sanscrită sau pracrită. Era o opțiune proindiană mai mult politică decât doctrinară, iar vechii buddhiști au fost acuzați de laxism moral și de interpretare prea *ad litteram* a simbolismului tantric. Tradiția veche a devenit astfel independentă și a căpătat numele de *Rñin-ma-pa*, intenționând să recurgă pentru refacere direct la Padmasambhava. În cadrul mișcării reformate, în aceeași perioadă, călugărul Atișa (982-1054) a introdus din India cultul lui Tārā și al lui Avalo-

kiteśvara (Spyan-ras-gzigs, care va deveni patron al Tibetului), întemeind școala *Bka'-gdams*, care aplica o regulă monastică rigidă, utilizând tehnici graduale de purificare mentală. *Gcod-pa*, ridicată de ascetul indian Phadam-pa Sangye (m. 1117), a fost în schimb o importantă școală „imediatistă”, care a dezvoltat o metodă de anulare a oricărui gând iluzoriu al eului, prin meditații care, prelucrând în cheie buddhistă viziunile inițiatice ale șamanilor, prevedeau sacrificarea simbolică a propriului trup unor demoni, recunoscuți mai târziu ca emanații ale propriei minți.

Printre celelalte școli se pot aminti și *Sa-skyapa*, *Bka'-bgryud-pa* și, în sfârșit, *Dge-lugs-pa*, între care nu există diferențe doctrinare apreciabile. *Sa-skyapa*, fondată de Brog-mi (992-1072), a fost pentru o perioadă de timp cea mai puternică școală tibetană, bucurându-se de sprijinul mongolilor lui Kubilay Han. *Bka'-bgryud-pa* era în realitate un ansamblu de grupuri religioase, legate de figura lui Mar-pa (1012-1096), care, după ce studiasse în India cu maestrul Nāropa, i-a răspândit sistemul de tehnici *yoga*, reînnoind influența tradiției ascetice indiene. Discipolul său a fost Mi-la Ras-pa (Milarepa; 1040-1123), figură carismatică a buddhismului tibetan. Hagiografia sa, unul dintre textele cele mai cunoscute și mai dramatice din literatura tibetană, este un itinerar inițiativ de la întuneric la lumină: ea povestește despre felul cum Milarepa, din dorința de răzbunare, a devenit maestru în magia neagră, și despre felul cum, căindu-se, a plecat în căutarea lui Mar-pa; despre încercările foarte dure prin care a trecut pentru a-l convinge pe maestru să-i împărtășească învățătura ezoterică; și despre stadiile prin care a atins culmile experienței mistice.

Dintre celelalte școli aparținând de *Bka'-bgryud-pa* se numără *Karma-pa*, numiți „pletele negre”, ce au fost printre primii care au conceput ideea succesiunii lui Lama prin transmigație. La sfârșitul secolului al XIV-lea, Tsonkha-pa (1357-1419) a întemeiat *Dge-lugs-pa*, revenind la aplicarea rigidă a regulilor *Sthaviravādin*, pe care le-a integrat o dată cu milenarismul cultului lui Maitreya și cu practicile tantrice. În 1642, *Dge-lugs-pa* (școala „pletelor galbene”, care se distinge de celelalte școli, numite ale „pletelor roșii”), cu sprijinul mongolilor, a luat locul celorlalte școli și a început să guverneze de-a dreptul țara. O dată cu invazia chineză a Tibetului în 1950 și cu Revoluția Culturală, am asistat la distrugerea sistematică și totală a acestei lumi religioase.

Evidentele caracteristici șamanice prezente în buddhismul tibetan derivă atât din raporturile cu cultele locale prebuddhiste, cât și din influența tehnicilor tantrice indiene. Tehnicile extatice sînt comune în lumea religioasă tibetană, care face din ele un instrument de cunoaștere și de mîntuire. Aspectul acesta, alături de *vinaya* din *Mūlasarvāstivādin*, contribuie la omogenizarea deosebită a buddhismului tibetan atât în practici, cât și în doctrine, astfel

încît marile tradiții *Sthaviravāda*, *Mahāyāna* și *Tantrayāna* nu sînt considerate incompatibile. Caracteristica cea mai vizibilă a buddhismului tibetan este totuși figura carismatică a lui Dalai Lama (*Dalai bla-ma*), șef religios și politic, considerat încarnare a lui Avalokiteśvara. Pentru buddhiștii tibetani, Dalai Lama este al Patrulea Giuvaier, care se așază lîngă *Buddha*, *Dharma* și *Samgha*. Sistemul lamaist prelucrează doctrina reîncarnării, care în India are o semnificație negativă, reinterpretînd-o în mod pozitiv ca manifestare a milosteniei lui Avalokiteśvara. Succesiunea lui Dalai Lama nu se face prin dreptul nașterii, ci pe baza unor oracole și încercări inițiatice. Alături de Dalai Lama, este important să amintim figura lui Panchen Lama, maestrul său, considerat încarnare a lui Amitābha. Inițial, avusese doar îndatoriri spirituale, dar, în secolul XX, a primit și însărcinări politice.

Canonul buddhist tibetan este constituit din *Tripitaka* (*Bka'-'gyur*) și dintr-o culegere de comentarii, traduceri, lucrări de științe tradiționale, formînd împreună un corpus de peste trei sute de volume. Canonul actual poate fi datat pe la începutul secolului al XIV-lea. De categoria *gter-ma*, „tezaure regăsite“, cărți sacre ascunse în epocile de persecuție și redescoperite ulterior, aparține celebra *Bār-do thos-grol* (*Cartea morților*), compusă poate în secolul al XIV-lea, cu scopul de a-l elibera pe muribund din lanțul *samsārei*, făcîndu-l să recunoască subiectivitatea, și deci caracterul iluzoriu, a imaginilor pe care le-ar fi experimentat în perioada intermediară dintre moarte și noua renaștere. Școala vechii tradiții (*Rñin-ma-pa*) are un Canon propriu, numit *Rñin-ma Rgyud-'bum*, în patruzeci și șase de volume, databile din secolul al XVIII-lea, și o culegere de „tezaure regăsite“ din secolul al XII-lea. El privilegiază practica tantrică față de studierea *sūtrilor* și față de însăși regula monastică, și în acest scop a elaborat prin secolul al VIII-lea o clasificare a *Dharmei* în „nouă vehicule graduale“. *Sūtrayāna* (*mdo'i theg pa*) este primul nivel de vehicule care reunește, ordonate după dificultatea și profunzimea crescînde, *Hīnayāna* și *Mahāyāna*; urmează apoi grupul vehiculelor tantrice, la rîndul lor subîmpărțite în „*tantr*e exterioare“ și „*tantr*e interioare“. Al nouălea și ultimul vehicul este *Ati-yoga*, sau *Rdzogs-chen*, care este o completare și o depășire a căii tantrice înseși.

2. „Bon“

La intrarea buddhismului în Tibet, este atestată prezența unor culte șamanice și animiste, dar nu ar fi corect să considerăm *bon*-ul actual ca singurul depozitar al tradiției originare tibetane, care a lăsat urme puternice chiar și în buddhism. În afară de aceasta, pare necesar să se facă o distincție între *bon* propriu-zis și ansamblul nesistematizat de tradiții și credințe populare

din Tibetul actual, care cu greu pot fi integrate unei categorii precise. *Bon* înseamnă la origine „a se ruga, a invoca, a psalmodia“, și mai târziu a ajuns să indice „adevăr, realitate“, devenind sinonim cu *chos*, cuvânt tibetan care indică *Dharma*. *Bon* prezintă în realitate numeroase similitudini cu buddhismul: ca și acesta, se consideră universal, dar cu toate acestea nu e ușor catalogabil ca o religie etnică. Posedă un Canon (*Bka'-'gyur* și *Brten-'gyur*), ale cărui texte doctrinare și rituale nu diferă mult de cele buddhiste. Adepții *bon*, sau *bon-po*, și-au creat reguli și finalități înrudite cu cele ale vechii școli (*Rñin-ma*), cu care a avut numeroase contacte. De pildă, în ambele tradiții, în stabilirea identității lor istorico-religioase, au jucat, și joacă și în prezent, un rol deosebit de important *gter-ston*, sau „descoperitorii de tezaure“, cei care descoperă texte ascunse în locuri depărtate din cauza unor vechi persecuții. Dar trebuie remarcat că această redescoperire poate să aibă loc și în ungherele propriei minți.

Caracterul specific al *bon*-ului este sesizabil îndeosebi în folosirea unor diferite nume, mituri, formule evocatoare și iconografii care par uneori să ascundă o trăsătură de arhaicitate întunecată și neliniștitoare, semne care trimit la un trecut neguros și care poate că justifică menținerea deosebirii față de buddhism. *Bon* posedă în afară de aceasta o clasificare specială a textelor complementare Canonului, numită *sgo bzhi mdzod lnga*, care cuprinde practici ezoterice, oracole, ceremonii funebre și rituri de vindecare. Potrivit textelor sale sacre, *bon* provine din regiunea Zan Zun, situată poate în Tibetul occidental, însă prima origine a *bon* pare să fie mai spre apus, în ținutul numit Rtag-gzigs (Tajik?), iar întemeietorul său ar fi fost Ston-pa Gsen-rab, adevăratul iluminat (căruia Śākyamuni nu i-ar fi fost decât manifestarea), care a propagat doctrina, devenind centrul devoțiunii pentru *bon-po*. *Bon* deosebește trei faze în propria sa dezvoltare: una orală, a „unui *bon* manifest“, în care ar fi fost prevalentă practica extazelor oraculare și a sacrificiilor, poate chiar și umane. În faza următoare, a „unui *bon* diferit“, se oficiau mai ales culte funerare regale. Trebuie amintit, în treacăt, că figura regelui dobândește în miturile *bon* semnificația unui mediator de origine divină între cer și pământ, temă cu influențe chineze și centrasiatice. În sfârșit, textele sacre ale *bon* recunosc o a treia fază, a „unui *bon* transformat“, în care se simte influența gândirii buddhiste. Aceasta din urmă este unica fază confirmată istoric a *bon*-ului în forma actuală și datează din epoca introducerii buddhismului în Tibet (secolele VII-VIII). Tocmai în vremea aceea *bon* a fost interzis și a primit un nou impuls în secolul al XI-lea. Începând din secolul al XV-lea, *bon-po* s-au organizat în structuri monastice după exemplul buddhist.

Prin afinitățile sale chiar și doctrinare, *bon* a fost deseori considerat ca o școală eterodoxă a buddhismului, sau de-a dreptul ca o formă degenera-

tă a acestuia, dar există și cercetători care văd aici ecourile unei tradiții budhiste „paralele“, provenind din Zan Zün și anterioară introducerii „oficiale“ a buddhismului. Poate pentru a înțelege ce anume este *bon* e necesar să privim procesul de influență reciprocă și de transformare care a avut loc între buddhism și religiile populare tibetane, unde buddhismul a transmis *bon*-ului un ansamblu omogen de doctrine filozofice, adaptînd la rîndul său de la acesta numeroase practici extatice.

Bibliografie

- BACOT J. (ed.), 1971, *Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Paris.
- BEYER S., 1973, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley.
- CHANG, GARMA C. (ed.), 1977, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Boulder.
- GÜNTER H. (ed.), 1963, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford.
- GÜNTER H. (ed.), 1976, *Kindly Bent to Ease Us. A Translation of Long chenpa's „Trilogy of Finding Comfort and Ease“*, Emeryville.
- GÜNTER H.–KAWAMURA L. (ed.), 1975, *A Translation of Ye-shes rgyalmtshan's „The Necklace of Clear Understanding“*, Emeryville.
- HOPKINS J.–LATI RINPOCHE (ed.), 1975, *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness by Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama*, London.
- KARMAY G., 1972, *The Treasury of Good Savings a Tibetan History of Bon*, London.
- KVAERNE P., 1984, *Tibet. Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden.
- MARAINI F., 1951, *Segreto Tibet*, Bari.
- NEBESKI-WOJKOWITZ R. de, 1956, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague.
- PALDEN GYATSO, 1997, *Tibet: il fuoco sotto la neve*, Milano.
- PRATS R., 1995, *La religioni del Tibet*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni, IV: Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 573–612.
- SAMUEL G., 1993, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, London.
- SNELLGROVE D. (ed.), 1980, *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*, Boulder.
- SNELLGROVE D., 1987, *Indo-Tibetan buddhism*, London.
- SPARHAM G. (ed.), 1983, *The Tibetan Dhammapada*, New Delhi.
- TARTANG TULKU (ed.), 1983, *Mother of Knowledge. The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, Berkeley.
- TUCCI G., 1949, *Tibetan Painted Scroll*, Roma.
- TUCCI G. (ed.), 1972, *Il libro tibetano dei morti*, Torino.
- TUCCI G., 1976, *Le religioni del Tibet*, Roma.

Taoismul

1. Introducere

Afirmația că „totul este schimbare” e o evidență, dar a accepta într-adevăr acest lucru ca postulat care să explice natura ultimă a realului e dificil și, în ultimă instanță, deconcertant. Un mare curent al gândirii indiene, de pildă, deși întemeiat pe ideea naturii tranzitorii a lumii, a căutat să o depășească, să o nege, identificînd în *Brahman* sau în Dumnezeu o realitate metafizică eternă și imuabilă, „dincolo” de devenire. Cea mai înaltă experiență spirituală devine, așadar, o evadare din farmecul iluzoriu al vieții, rădăcină a durerii existențiale, către o realitate „adevărată” care o transcende (cap. XV, 11). Taoismul, în schimb, cu extraordinară originalitate, a dezvoltat de-a lungul secolelor un sistem filozofic care identifica principiul prim și scopul ultim înlăuntrul schimbării înseși, nu în afara sau împotriva acesteia. Calea cunoașterii taoiste nu fuge de realitatea lumii, ci o pune în valoare în toate expresiile ei: ființa și devenirea coincid.

Dao este principiul imanent al realității, suflul universului și esența omului, este ritmul secret al naturii, logica însăși a neîncetatei transformări. Tradițiile filozofico-religioase din Asia Orientală s-au dezvoltat rămînînd profund ancorate în ideea că adevărul ultim se află în înțelegerea intuitivă a identității de substanță între relativ și absolut.

Dao este „Calea”, principiu obiectiv și adevăr ultim care trebuie să fie înțelese și experimentate în permanenta căutare interioară. Mamă a tuturor lucrurilor, *dao* le apără prin puterea sa, *de*, și le poartă înainte în ciclul lor etern. Dar el este fără formă, fără limite, fără nume. În locul unui adevăr revelat, taoismul propune o enigmă: cu toții cunosc *dao*, și totuși nimeni nu îl poate defini:

Rățiunea, oricît s-ar osteni, este incapabilă să cunoască, gura, oricît s-ar căsca, e incapabilă să exprime. [...] Există ceva care ține firele tuturor lucrurilor, dar nimeni nu îi vede forma. Micșorează, mărește, umple, golește, cînd întunecată, cînd luminoasă; cînd e soare reînnoiește, cînd e lună transformă – zi după zi, e activă chiar și atunci cînd nimeni nu îi vede efortul. Viața este des-

cătușată de ceva, moartea se întoarce către ceva, începutul și sfârșitul sînt opuse unul altuia într-o înlanțuire fără sfîrșit – și nimeni nu cunoaște sfîrșitul (*Zhuangzi* 21).

Principiu al eternei deveniri, *dao* nu poate fi închis într-un nume. Fundament al spontaneității, el nu poate fi introdus într-o clasificare: „*Dao* din ideile noastre nu este *dao* cel peren. Numele din vocabularul vostru nu este numele peren“ (*Daodejing* 1).

Taoismul este o tradiție inițiatică și din cauza aceasta e dificil de cunoscut pe deplin. Textele revelate sînt păstrate cu religiozitate de către adepți și sînt explicate în taină de către maeștri; niciodată divulgate unor oameni anonimi. Dar deja citind *Daodejing* (jumătatea secolului al III-lea î.C.) sau zăbovind asupra paginilor din *Zhuangzi* (secolele IV-II î.C.), se constată imediat un stil diferit în argumentația filozofică. Învățăturile au un ton domol și totuși provocator. Înțeleptul taoist îndeamnă la reculegere, dar mizează pe bizar, simte constrîngerile limbajului și privilegiază tăcerea meditației. Iubește solitudinea și fuge de onorurile puterii. Dar este de asemenea orgolios, ca urmare a propriei cunoașteri, și sfidează cu ironie limitările judecății comune. Nu predică, nu ia inițiativa de a-i convinge pe alții. Dar celui care caută și care întreabă, el îi răspunde.

Tradiția taoistă își are rădăcinile în negura Antichității; se ivește prin secolele V-IV î.C., iar influența sa este evidentă deja în primele școli filozofice, în primele teoretizări politice, în descoperirile medicinei, dar istoriografia oficială îi ignoră instituțiile și cultele. Ca urmare a afirmării confucianismului ca ideologie a imperiului, în China se creează o falie menită să dureze în timp: clasa cultivată care guverna statul urma etica și doctrina confuciene, în timp ce comunitățile locale se exprimau în religiozitatea taoistă, umilă, întotdeauna puțin marginală dar puternică, care trăia în organizațiile sătești, în sărbătorile comunitare, în textele secrete de meditație, în practicile trupului. În viața publică, chiar și individul va respecta comportamentele rituale corecte și se va supune normelor confuciene, pe cînd în particular el va căuta calea taoistă a libertății interioare și a nemuririi.

În trecut, unii cercetători au formulat o distincție între „taoismul filozofic“ (*daoia*) care ar fi fost „adevăratul“ taoism, născut prin secolul al IV-lea î.C., o dată cu *Daodejing* și cu *Zhuangzi*, și un „taoism religios“ (*daoiao*), văzut ca un amestec de culte și de „superstiții“ care ar data de prin secolele II sau III d.C. Studiile mai recente au abandonat această poziție simplistă și toate greșelile însumate: de fapt, diferența dintre cele două „suflete“ ale taoismului e numai aparentă. Structuri liturgice taoiste existau deja cu mult înainte de 142 d.C., an în care mișcarea Maeștrilor Cerului este menționată în documentele oficiale. Și la vremea aceea e considerată drept „reînnoirea“ unei tradiții. Pe de altă parte, toate expresiile taoismului, atît cele cu ca-

racter mai speculativ, cât și cele cu accentul mai puternic pe devoțiune, s-au recunoscut întotdeauna într-o viziune comună. În realitate, este vorba de o falsă problemă dictată de prejudecata de a privilegia, în analiza experienței religioase, textele scrise și a nu ști să sesizeze bogăția unor conținuturi în simbolismul practicii rituale.

2. „Yin“ și „yang“ și cele Cinci Faze

Schimbarea este rezultatul interacțiunii dintre două aspecte antitetice și complementare ale lui *dao*: *yin* și *yang*. Ele sînt calități ale formelor vieții, modalități ale oricărei existențe, care se exprimă într-o schemă de relații clasificatoare: *yin* e față de *yang* așa cum e femininul față de masculin, întunericul față de lumină, recele față de cald, pasivul față de activ, potențialitatea față de realizare, internul față de extern. Principiul diferitului și cel al multiplului sînt de asemenea mărturii ale unității. Ele se generează și se anulează, într-o viziune dinamică a realității. Eterna devenire provine din alternanța lor, din prevalarea, rînd pe rînd, a uneia față de cealaltă, cu un respiro ciclic neîntrerupt: atunci cînd unul se exprimă în întregul său își generează deja contrarul. Este principiul ilustrat de simbolul foarte cunoscut al cercului împărțit în două părți care se înfășoară într-o spirală a expansiunii și a contracției. Progresia universului este în permanență echilibrată de o dinamică a regresiei.

Este o modalitate de a raționa tipică taoismului, unde opusele sînt relative și egale ca valoare, unde o polaritate se transformă cu timpul în contrarul său. Înțeleptul taoist știe să vadă umbra în miezul zilei, femininul în masculin, forța în slăbiciune. Tradiția sapiențială a Occidentului a fost dominată de opoziții foarte puternice, ca Dumnezeu/lume, suflet/trup, realitate/aparență, bine/rău, în care primul termen este mereu superior din punct de vedere ontologic celui de-al doilea. Și, în timp ce semnificația celui de-al doilea nu poate fi analizată și înțeleasă pe deplin fără a recurge la primul, procesul invers nu a fost considerat legitim. În gîndirea chineză, în schimb, fiecare dintre cele două polarități conceptuale *yin* și *yang* depinde de cealaltă și o reclamă pe cealaltă pentru a fi înțeleasă.

Cele Cinci Faze – Lemnul, Focul, Pămîntul, Metalul și Apa – sînt identificate de gîndirea taoistă ca specificații ulterioare inerente elementelor naturii, ca „agenți“ care pun bazele varietății formelor lumii. În combinație cu *yin* și cu *yang*, ele creează o schemă de o mult mai mare complexitate, care clasifică întregul real și încadrează fiecare lucru într-un sistem dinamic de corespondențe.

Logica clasificatoare nu e statică, ci constituie o înlănțuire politetică: ca și *yin* și *yang*, și cele Cinci Faze se întrepătrund, se produc alternativ

în același ritm ciclic. Se distrug pentru a se regenera. Lemnul produce Focul, dar e la rîndul său cucerit de Metal. Focul creează Pămîntul, dar este absorbit de Apă, Pămîntul generează Metalul, care însă la rîndul său e cucerit de Foc și așa mai departe. Ciclul vital al universului este reglat de jocul unor echilibre schimbătoare în care diversele forțe ce îl animă nu sînt niciodată statice; energiile revin la starea originală pentru a-și lua din nou avîntul, într-o alternanță echilibrată de alianțe și de antagonisme, de afinități și de respingeri, de creație și de distrugere. Gîndirea taoistă s-a concentrat întotdeauna asupra raportului dintre unu și multiplu și asupra articulațiilor în care el se exprimă.

Principiile doctrinei *yin-yang* și ale celor Cinci Faze vor oferi taoismului încă din Antichitate baza sa teoretică și terminologia sa. Formularea definitivă a acestui sistem a fost realizată în timpul dinastiei Han (206 î.C. – 220 d.C.).

3. „Yijing“ și tradiția divinatorie

Unul dintre multele filoane culturale care au dat viață taoismului a fost tradiția așa-numiților *fangshi*, experți în astrologie, în geomantie, moștenitori ai arhivarilor și scribilor ghicitori din Antichitate (DIVINAȚIA*). Deținători ai științei divinatorii, erau depozitarii unei cunoașteri secrete, transmisă de la maestru la discipol și bazată pe doctrinele cosmologice *yin-yang* și ale celor Cinci Faze. Afinitatea concepțiilor și practicilor era atît de puternică, încît, cu timpul, tradiția *fangshi* s-a împrăștiat și s-a topit în cel mai larg curent taoist, și multe texte de divinație care transmiteau practicile acestora au fost încorporate în *Daozang*, Canonul taoist.

Yijing, *Clasicul schimbărilor*, transmite un sistem divinatoriu care ar data, se pare, din timpul dinastiei Zhou (1122-221 î.C.). Procedeu se bazează pe o serie de trigrame compuse în cerc, formate prin combinarea unor linii neîntrerupte (*yang*, începutul, identitatea, continuitatea) cu linii întrerupte (*yin*, sfîrșitul, alteritatea, diversitatea). Toate combinațiile posibile dintre două trigrame dau șaiszeci și patru de hexagrame și simbolizează totalitatea realului. La descrierea tehnică s-a adăugat un text scurt și enigmatic și, în sfîrșit, niște comentarii. Maeștrii l-au considerat întotdeauna atît un manual de divinație, cît și o lucrare cosmologică, care dezvăluia inițiaților toate mecanismele universului. A fost inserat printre Clasicii confucieni și într-o epocă mai tîrzie a devenit, datorită fascinației simbolisticii sale ermetice, un text de speculație filozofică abstractă și eterată.

Tehnicile divinatorii chinezești, răspîndite în întreaga Asie Orientală, pot fi raportate în termeni generali la același mecanism logic: viitorul poate fi descifrat în trăsăturile clare ale lui *Yijing*, sau în crăpăturile produse de foc

pe carapacea unei țestoase, sau pe omoplatul unui cerb, sau chiar în liniile tensiunilor secrete care unesc elementele unui peisaj natural. O tradiție milenară, studiată în birourile curții imperiale sau popularizată la sate, a continuat să aprofundeze tehnicile și să-i aplice principiile pînă astăzi, nu numai pentru o judecată aproximativă asupra unui viitor fast sau nefast, ci pentru a descoperi alegerile care trebuie făcute la momentul potrivit. E posibil ca schimbările culturale intervenite să fi pus în umbră această tradiție, dar nu au anulat-o niciodată.

Cadrul în care se decodifică mesajul e constituit de un ansamblu de propoziții clasificatoare de complexitate variabilă. Principiul ordinii elementelor din univers joacă un rol fundamental în interiorul unui sistem totalizant. Ideea de analogie îmbracă nenumărate aspecte, provoacă ecouri și reflexii într-o tot mai vastă intersectare de referințe. La sfîrșitul acestor pasaje, coerența logică pare să fi devenit fragilă, dar chiar și în această formă mai săracă relațiile dezvăluie unitatea armonioasă a realului. Microcosmosul și macrocosmosul coincid: nici un eveniment în sistemul conceptual presupus de divinație nu apare izolat, așa cum nici un element nu este autonom. Logica procedeeleor divinatorii de acest tip reflectă armonia captivantă a unui sistem matematic închis. Termenii taxonomici și conceptele care îl presupun sînt considerate imuabile (ființa umană, anotimpurile anului, cele Cinci Faze), tot așa cum imuabile sînt relațiile reciproce (*yin* e față de femeie, de lună, de calm așa cum *yang* e față de bărbat, de soare, de mișcare etc.). Sistemul trebuie să fie totalizant și trebuie să poată fi clasificat. Analiza prezicătorului este sincronică și repetă raportul care determină unirea elementelor între ele. Paradigmele sînt cele care dictează problemele și limitează resursele conceptuale pentru a le rezolva. Dat fiind că postulatele tradiționale în cadrul divinației nu sînt puse în discuție și dat fiind că domeniul de acțiune se presupune a fi atotcuprinzător, orice răspuns la o problemă nu este altceva decît un *puzzle-solving* înlăuntrul său. E o formă de raționament care nu presupune sau nu utilizează principiul cauză–efect, ci relația de analogie.

Ghicirea unor evenimente viitoare sau trecute pornește de la simboluri care deja le reprezintă în prezent. *Consecutio temporum* e suspendată în favoarea unui raport de simetrie care proiectează timpul într-o pură figurație spațială. Tabla divinatorie este ca o *MANDALA** în care universul e reprodus pentru a fi perceput în forma atît de tentantă a unui moment de intuiție. A cunoaște destinul și a descoperi un eveniment care există deja, a citi ceva care a fost deja anunțat, a transcrie o poveste viitoare care a fost deja trăită. Unde sănătatea și fericirea viitoare ale unui individ depind de condițiile viitoare care există deja și pe care ghicitorii sînt în măsură să le reveleze. Cunoscînd jocul tainic al realității în care trăiește, înțeleptul taoist se adaptează. Înțelegîndu-și propriul destin, nu se ridică împotriva lui, ci i se su-

pune cu sinceritate și, supunându-i-se, își află cea mai autentică libertate. Urmînd curgerea forțelor naturale, anulîndu-se, își găsește adevăratul sine și o profundă senzație de pace.

4. „*Daodejing*“ și „*Zhuangzi*“

Timp de secole, maeștrii au crezut că esența doctrinei era deja conținută în *Daodejing* și în *Zhuangzi*. Desigur, metodele și experiențele pentru a dobîndi *dao* se schimbă în diferite epoci, o dată cu revelațiile misticilor, dar originalitatea concepțiilor, așa cum este ea exprimată în aceste două prime texte, a rămas de importanță crucială și este indiscutabilă.

Daodejing, atribuit lui Lao-Zi, figură legendară de înțelept, este un text lipsit de înflorituri, incisiv, deseori obscur; stilul e grav, dînd o senzație de mister, cu pasaje fulminante și ermetice, interpretate adesea în modurile cele mai diferite. El se află în afara timpului și a istoriei: nu există date, referiri la fapte sau persoane istoric definite. Prin caracterul său abstract, pare a dori să surprindă numai esențialul. Poate e rezultatul, în plan filozofic, al celor mai vechi practici de longevitate, la care face aluzie în mai multe locuri. Introduce idealul înțeleptului taoist, o viziune bazată pe seninătatea interioară, care exaltă spontaneitatea, reculegerea, non-acțiunea (*wuwei*) și respinge valorile tradiționale, atît de înțepenite în raționalitatea lor și pompoase în moralismul lor. Textul exprimă un relativism riguros și de aceea învățătura sa urmează bucuros o logică a paradoxului, se joacă cu un limbaj ambiguu, conștient că realitatea ultimă a lui *dao* se află dincolo de cuvinte. Pentru Lao-Zi, gîndirea care urmează un raționament dihotomic, absolutizînd diversitățile în opoziții nete, nu va putea să ajungă niciodată la adevărul ultim. Acesta poate fi atins prin intuiția care depășește orice dihotomie, în mintea care renunță la prezumția sa rațională și se „golește“ pentru a realiza *dao* care se află în ea.

Nu știm nimic despre autorul lui *Zhuangzi*. Text de mare fascinație intelectuală și izvor de permanentă inspirație religioasă, vorbește despre căutarea interioară a lui *dao* într-un stil lucid, plin de fantezie și de ironie, punînd accentul pe experiența mistică. În fundal există tema evadării din lume, și utopia unei întoarceri a vîrstei de aur se împletește cu aspirația ideală a unirii cu natura, într-o stare de calm și de meditație profundă. Iese în evidență figura înțeleptului nemuritor, propus ca model de experiență a mîntuirii, și textul ne oferă o descriere a lui precisă și fantastică totodată: în uniune cu natura, în armonie cu sine însuși, este pe deplin liber. El a realizat în sine *dao* și este, așadar, capabil de infinite schimbări, rămînînd totuși mereu el însuși, unic și „adevărat“.

Literatura taoistă din epoca Han se îmbogățește cu comentarii la aceste două texte fundamentale și cu lucrări despre arta de „a hrăni principiul vital”: instrucțiuni privind meditația, norme etice, cunoștințe medicale. Apar de asemenea primele hagiografii ale înțelepților taoiști. Mișcarea Maeștrilor Cerului redactează Registrele și Poruncile, texte care tratează despre inițieri și scheme de cult, și alcătuiesc prima literatură liturgică a taoismului, transmisă inițiaților. În secolul al V-lea d.C., și prin influența tradiției budhiste, a fost compilat primul Canon Taoist, *Daozang*, și toate marile dinastii au propus câte o reeditare, adăugându-i noi texte. Astfel se elabora marea sinteză taoistă din Evul Mediu. Dintre aceste culegeri străvechi, singura care supraviețuiește este ultima, Canonul dinastiei Ming, editat în 1447, cu un supliment în 1607, și cuprinde aproape 1500 de lucrări filozofice și religioase.

5. Trupul fizic, trupul cosmic

Învățătura predată de maeștri a continuat să mențină viu idealul unei vieți de solitudine („individualistă“, „egoistă“, o vor eticheta confucienii), de observare atentă a naturii, a ritmurilor ei, a legilor ei, în căutarea unei simfonii mai intime cu ea.

La bază se află o intuiție profundă: există o simetrie de multiple relații analogice între structura și caracteristicile universului și cele ale trupului omenesc. Sînt două lumi speculare: microcosmosul trupului corespunde în fiecare punct universului, este imaginea lui fidelă. Cele care, în definitiv, fac să trăiască metafora trupului-univers sînt o ontologie și o cosmologie fixate pe rigoarea unui sistem totalizant de corespondențe și combinații între *yin* și *yang*, și pe cele Cinci Faze și pe modalități de raționament de tip corelativ. Nu că aștrii ar influența trupul, așa cum considera tradiția cosmologică europeană: filozofia chineză tradițională afirmă că toate realitățile universului „extern“ au aceeași identitate cu cele care compun universul „intern“ al trupului, simetrice în ordinele respective, care trăiesc aceleași ritmuri, legate de relații de analogie.

Lucrarea cea mai veche care descrie fiziologia taoistă, chiar dacă în termeni sibilini, este *Huangtingjing*. Trupul taoist, asemenea universului, e împărțit în trei părți, fiecare dintre acestea gravitează în jurul unui centru, cîmpul de cinabru, unde sălășluiesc manifestările lui Unu primordial. Viața și moartea se împletesc și alternează: într-adevăr, în cele trei Cîmpuri locuiesc și cele Trei Cadavre, ființe de natură htoniană, purtătoare de moarte. Cele cinci planete, cei cinci munți sacri, cele cinci anotimpuri etc. corespund celor cinci organe (ficatul, inima, splina, plămîinii, rinichii), celor cinci sentimente (mînia, plăcerea, concentrarea, tristețea, frica) etc.

Din ideea că omul este cosmosul într-o proiecție mai mică și închisă derivă două parcursuri de realizare interioară pe care le-au transmis maeștrii. Primul e caracterizat printr-o abordare „obiectivă” care pornește de la studiul „trupului cosmosului” pentru a ajunge la om. El caută *dao* în mișcarea stelelor, în curgerea fluviilor, în comportamentul animalelor și în viața plantelor; nu le percepe din punct de vedere ontologic diferite de sine, ci unite prin acea simetrie profundă care face ca descoperirea elementelor naturii să fie văzută ca o revelație treptată a propriei ființe. Din această orientare se naște marea tradiție științifică chineză a astronomiei, a ingineriei hidraulice, a agronomiei, a medicinei, a acupuncturii.

Există și un alt itinerar către cunoașterea taoistă, un parcurs „subiectiv”, o cale mistică. Adeptul, închis în meditație, străbate un parcurs de contemplație interioară. Cu cât avansează cu mintea, cu atât vederea sa pătrunde în propriile viscere și devine cu o tot mai mare limpezime conștient că trupul său este imaginea universului: ochii sînt soarele și luna, plămîinii – norii, palatul roșu-aprins este inima, o pădure deasă și întunecoasă este ficatul. În schemele „peisajului” interior elementele iconografice nu sînt rodul unei alegeri întâmplătoare, ci se leagă de un ansamblu coerent de semnificații simbolice care își are rădăcinile în viziunile șamanice despre locurile paradiziace, în tainicele procese alchimice și în tehnicile corporale pentru a obține nemurirea. În această „lume în mic”, arborele mereu verde (coloana vertebrală) este metafora longevității, a acelui *axis mundi* care leagă cu ramurile sale Cerul și cu rădăcinile sale Izvoarele Galbene (infernul). De la pădure, viziunea interioară ajunge la muntele sacru, cu baza îngustă care se lărgeste în partea de sus ca o ciupercă, rădăcină a omului, loc în care e păstrat spiritul său vital. Sursă a vieții și a morții: cavitatea interioară trimite la imaginea grotei, a intrării strîmte și ascunse spre Lumea de Dincolo pe care numai inițiatul reușește să o străbată, pentru a reveni la începutul creației, pentru a se întoarce în uterul mamei pămînt. În centrul său, în locul cel mai întunecos, contemplația interioară se deschide asupra Cîmpului de cinabru: lac adînc, izvor nesecat de viață și de fertilitate, este sursa elixirului nemuririi. Apele sale pure și nemișcate îl fac să semene cu o oglindă și astfel devine simbolul „Purității Golului”, al stării senine a minții în meditație despre sine însăși.

6. Idealul non-acțiunii și căutarea lui Unu

Calea taoistă afirmă că realizarea cunoașterii este în non-acțiune. Pare paradoxal, dar e coerent cu sistemul de gîndire. Pe de altă parte, taoismul obligă în permanență mintea să se supună unei logici non-euclidiene care e totuși riguros rațională. Această idee-cheie a fost interpretată în două moduri. Într-un prim sens, ca pacea exaltată de Lao-Zi, tăcerea interioară, imo-

bilitatea în concentrația mistică. Ceea ce în *Zhuangzi* este „postul minții” și se leagă de tema „păstrării lui Unu”. Descrie o atitudine ideală de închidere către exterior într-o meditație care este preludiul plutirii sufletului în zborul extatic. Într-un al doilea sens, ca o capacitate de a se contopi în legile devenirii, de a urma cu umilință procesele naturale. Simțindu-se împăcată cu sine însăși și lăsându-se să acționeze în mod spontan în armonie cu *dao*, mintea detașată de frământările lumii se limpezește ca o oglindă. Să stai liniștit, să evoluezi în sintonie cu schimbarea lucrurilor, aceasta este Calea de „a hrăni spiritul”. Întrucât *dao* este același în natură ca și în om, pe măsură ce înțeleptul cunoaște mecanismele tainice ale schimbării el nu intervine, ci se lasă în voia armoniei, uitînd de propriul eu. Nu e atît de nesăbuit încît să acționeze împotriva naturii: străvechea înțelepciune îl învață că ar acționa împotriva lui însuși.

În unele pasaje din *Daodejing*, Lao-Zi recomandă adeptului să se comporte astfel încît sufletele lui spirituale și corporale „să-l îmbrățișeze pe Unu”; dar el nu este explicit în legătură cu exercițiile ascetice și cu experiențele mistice la care face aluzie. Textul din *Zhuangzi* e mai clar și descrie stările alterate ale conștiinței care duc la uniunea cu *dao*. *Dao* nu este dumnezeu, dar se încarcă de semnificații sacrale. Experiența extatică nu e accesibilă tuturor și nici nu e o dimensiune spirituală permanentă, dar, atunci cînd adeptul ajunge la extaz, el se află în comuniune cu toate ființele și încearcă beția zborului, amețitor de liber, în spațiu. În faza ultimă a zborului este calmul. Absorbit în nemișcare, înțeleptul taoist realizează un vis care poate a obsedat spiritul uman încă de la origini: să se contopească în tot, să recupereze unitatea dintre sine și lume, să reconstituie non-dualitatea virtuală de mai înainte. Maestrul taoist nu fuge de oameni, el poate să fie în același timp „în afara lumii” și să trăiască o viață obișnuită în societate.

Fără îndoială că străvechea tradiție șamanică a influențat gîndirea și practica taoismului. Primul capitol din *Zhuangzi* se deschide asupra viziunii călătoriei extatice. Tema zborului în paradisurile zeilor și ale nemuritorilor este de asemenea prezentă în *Chuci*, culegere de poezii din secolele al III-lea și al II-lea î.C., expresie a tradițiilor șamanice din sud. Numele însuși al preotesei posedate de zeu, *Lingbao*, a căpătat o importanță esențială în tradiția taoistă. Dar există o deosebire fundamentală: călătoria mistică a maestrului este mai ales un parcurs înlăuntrul minții sale, în „ținutul său interior și tainic”. Șamanului i s-a lăsat practicarea, judecată inferioară, a unei călătorii „exterioare”, deseori cu scopul de a exorciza divinitățile malefice. În plus, riturile șamanice sînt considerate vulgare, aceasta și pentru că sînt însoțite de sacrificii sîngeroase aduse divinităților nefaste din tărîmul morții (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*).

Încă de curînd, în Taiwan șamanul („maestrul cap roșu”) și maestrul taoist participau la ritul comunitar. Șamanul e posedat de divinități și profeti-

zează viitorul. Dar tradiția spune că, în realitate, maestrul taoist este cel care, stînd deoparte, în tăcere, îl îndrumă în rit: el este cel care călăuzește divinitatea să intre în trupul șamanului și îl controlează pe acesta prin concentrarea sa mentală, asemenea unui păpușar care mișcă pe scenă o marionetă.

7. Taoismul și înțelepciunea confuciană

Deseori maeștrii taoiști au considerat înțelepciunea lui Confucius și a lui Mencius drept o pură țicneală. Deoarece încătușează prin riturile și regulile sale acțiunea spontană a naturii; deoarece impunerea oricărui model pre-constituit care să încarneze un construct etico-politic îl violentează pe om, tot așa cum virtuțile sociale întunecă puritatea unui principiu, ca *dao*, care se află dincolo de bine și de rău. Dar este meritul culturii chineze de a fi știut să păstreze originalitatea ambelor discursuri, chiar dacă deseori ele erau contrare, intuind în disonanța lor o armonie creatoare mai profundă.

O opțiune fundamentală condiționează gîndirea confuciană clasică: ea îl așază pe om, în realitatea lui de „ființă socială“, ca unic obiect al propriei speculații. În *Lunyu*, Confucius (Kong Fuzi, 551-479 î.C.) utilizează pentru prima oară cuvîntul *dao*, dar ceea ce caută este cursul just al raporturilor sociale, Calea oamenilor, mai mult decît *dao* din Cer. Discipolului Jilu, care cere lămuriri în legătură cu îndatoririle față de zei, Confucius îi răspunde: „Dacă nu ești încă în stare să-i slujești pe oameni, cum ai putea să slujești spiritele?“ Întrebat în legătură cu moartea, el exclamă: „Dacă nu ai înțeles încă pe deplin viața, cum ai putea să înțelegi moartea?“ (*Lunyu* 20.11.12). Lumea divină are rol de fundal într-un cadru unde atenția este toată îndreptată către problema experienței sociale și a destinului omului în dinamica istoriei. Desigur, opțiunea de a defini cu severitate limitele discursului despre adevăr a fost rodul momentului istoric (perioada pre-Qin, între 600 și 200 î.C.) care, prin înflorirea diverselor școli, a propus o regîndire religioasă și filozofică, alcătuită din întrebări radicale, dintre care prima despre natura și despre posibilitățile cunoașterii. Dar adevărat este și faptul că tradiția ulterioară maeștrilor confucieni nu va pune în discuție aceste granițe, pînă la confruntarea cu marea metafizică buddhistă. În joc nu e problema religioasă ca atare: pentru confucieni, ritualitatea sacrului este la fel de utilă pentru armonia socială pe cît de dăunătoare e în schimb orice speculație despre divin. „A respecta spiritele și zeii, dar a-i ține la distanță, acesta e un semn de înțelepciune“ (*Lunyu* 11. 6. 22).

Cum pentru cunoașterea taoistă principiul ultim este immanent lumii, nici lui Confucius nu-i era greu să accepte că „legea“, „voința“ Cerului despre care vorbea uneori nu era altceva decît ontologizarea acelei unice ordini naturale, morale și cosmice care se manifesta în om și în societate. Întru-

cît Calea confuciană este o cercetare asupra omului, asupra virtuților care exaltă natura lui, asupra sensului celui mai profund, sacral, al acțiunii sale în societate. Iar paginile din *Lunyu* pun întrebări despre semnificația libertății și despre sensul destinului, despre bine și despre rău. Figura idealizată a Maestrului e lucidă, împăcată, ironică și prin cuvintele sale ne aduce în minte nouă, cititorilor, luminozitatea și limpezimea unui dialog socratic. A spune despre confucianism că e o „știință a politicii“ ar însemna o limitare a lui. Generații de literați și de guvernanți vor afla în paginile clasicilor călăuza către o creștere interioară, către un umanism integral și vor căuta să-i re trăiască idealurile.

„Eu transmit, nu creez; cred în cei vechi și îi prețuiesc“ (*Lunyu* 11.7.1). Trecutul îndepărtat este asumat deci ca o paradigmă ce trebuie statornic păzită cu durere și cu devoțiune. „Numai cel ce înțelege în profunzime noul prin studierea a ceea ce este deja cunoscut e demn să devină un Maestru“ (*Lunyu* 3.2.11). Confucius își considera mesajul drept o „transmitere“ a unor valori uitate, chiar dacă de fapt el a fost prelucrarea genială a unei cunoașteri noi care se inspira din cea veche. De aici importanța studierii clasicilor care perpetuau amintirea vârstei fericite a „regilor înțelepți“. Sînt texte deschise la comentariul omului cult care caută semnificațiile lor mai ascunse. Aproape toți filozofii chinezi de după Confucius, pentru a-și exprima gîndirea, vor alege această tehnică a comentariului: vor prefera, adică, să inoveze „cu cuvintele Înțelepților, care sună a vechi“ (*Mozu* 85.48.22) și „să descopere“, ca și cum ar fi trăit deja într-o perioadă din trecut, ceea ce în realitate este viziunea lor diferită despre viitor.

Idealul „omului superior“ cuprinde virtuți atemporale. Dintre toate, *ren* e cu siguranță cea mai importantă, dar și cea mai greu de definit, deoarece este ca un nucleu cu fațete percepute a fi în armonie între ele: e bunăvoința, atenția afectuoasă, coparticiparea la evenimentele fericite sau dureroase ale celorlalți, dar e și fermitatea, hotărîrea bărbătească; se bazează pe capacitatea, disciplinată printr-un continuu exercițiu spiritual, de stăpînire de sine cu scopul de a dizolva aspectele negative ale propriului eu și de a domina orice tentativă de a urmări un avantaj personal. Cunoașterea Căii nu devine cunoaștere adevărată dacă nu se realizează în mod activ în justiție. Există o permanentă interacțiune între căutarea armoniei interioare și armonia socială, între cultivarea personală și responsabilitatea politică, între cunoaștere și acțiune în cadrul familiei, ca și în cel al statului. În acest sens, doctrina confuciană înseamnă cale morală, cale politică și chiar și de mîntuire, întrucît impune guvernarea prin exemplu, călăuzirea supusului făcîndu-l să-și descopere și el adevărata natură. Autoritatea înțeleptului se opune forței armelor; carisma virtuților lui conferă acțiunii sale de a governa o respirație mai amplă, care merge dincolo de cinismele jocurilor puterii. Trebuie să

se pornească de la o definiție clară a paradigmei ideale și aceasta să fie confruntată cu realitatea cotidiană: dacă realitatea nu e conformă modelului, acesta nu trebuie să fie adaptat la caracterul schimbător al realului, ci dimpotrivă, prin învățare, trebuie ca realitatea nestatornică să fie „călăuzită” pentru a se adapta la desăvârșirea modelului. Deseori oamenii de știință au contrapus normativității sistemelor etice occidentale descriptivitatea sistemului confucian care se bazează pe învățămînt, și pentru care norma supremă este integrarea idealului „omului superior”. Confucius acceptă legile ca mediere inevitabilă între tensiunile din societate și forța aparatului guvernării, dar măsoară succesul guvernamentului după cît de puțin a fost necesară aplicarea lor.

Sînt în joc două postulate fundamentale, elaborate de Mencius (Meng-Zi, cca. 372-289 î.C.), la care tradiția literaților mandarini nu va mai renunța niciodată, în ciuda vicisitudinilor istoriei: și anume că natura umană este bună și se bazează pe valori altruiste; așadar, omul, cunoscînd binele, nu va putea decît să-l realizeze. Există convingerea că atunci cînd ajungi să-ți stăpînești propriul eu, astfel încît te poți vedea pe tine însuși și pe ceilalți în perfectă armonie, te poți adapta în mod spontan la normele de conduită corectă. Există o contradicție profundă la baza tradiției confuciene: pe de o parte, se afirmă că numita Cale se bazează pe virtuți „sociale” și necesită o implicare emoțională față de ceilalți pentru a fi realizată, dar, pe de altă parte, se interpretează sentimente și emoții ca fiind forțe obscure, „egocentrice”. Dacă natura umană ar fi fost considerată rea, judecarea mișcărilor tainice ale sufletului ca fiind la fel de perverse ar fi fost un lucru coerent. Dar pentru confucianism natura umană era bună: de aceea, evaluarea emoțiilor și a dorințelor – necesare, dar periculoase – devenea mult mai complexă și mai ambiguă. Răspunsul era de o importanță crucială pentru niște filozofi care urmăreau să stabilească un echilibru între căutarea desăvârșirii morale și exigențele acțiunii politice. Moraliștii ortodocși erau foarte conștienți că emoțiile și dorințele reprezentau expresia autentică a individualității și nu puteau fi suprimate; astfel, au pus la punct o modalitate de a le controla la maximum, pentru a le supune logicii îndatoririlor sociale. Atunci cînd mintea era calmă, lipsită de orice implicare emotivă, natura ei „limpede ca o oglindă”, în armonie cu lumea, aparținea binelui. Dacă în schimb era dominată de dorință, activa emoții violente și „egoiste”, iar omul era responsabil de excesul acesta. Ne aflăm în miezul problemei: atît pentru gîndirea confuciană, cît și pentru speculația taoistă, problema binelui și a răului este în ultimă instanță aceea a „domesticirii” pasiunilor, pentru a le sublima în Cale. De aceea sentimentele erau definite drept bune numai atunci cînd se vedeau moderate și în sintonie cu sentimentul social, iar dorințele erau acceptate numai atunci cînd se reduceau la nevoi fizice esențiale. Aceasta explică importanța atribuită riturilor (*li*). Tradiția confuciană insista asupra funcției

lor catartice pentru a dezvolta acele stări interioare „bune“ care pun bazele relațiilor sociale „juste“.

Li delimitează un concept complex, care cuprinde ceremoniile, dar și normele tradiționale de comportament întemeiate pe onoare, respect și demnitate. Este modul optim de a reuși convergența, în anumite situații, a interiorității virtuților individului cu exigențele grupului social. Confucius a semnalat pericolul de a se pierde în formalisme găunoase (va fi acuzația pe care taoiștii o vor arunca mereu literaților confucieni), dar subliniază interdependența dintre formă și substanță, dintre gândire și acțiune, dintre starea interioară și comportamentul exterior. Manifestările rituale trebuie să fie sincere și trăite cu participare și în mod conștient, pentru a face ca propriul suflet să adere la modelul ideal implicit ritului. Exaltat de o aură de solemnitate, de respect, de sacralitate profundă, *li* a căpătat accepțiunea de comportament autodisciplinat în măsură să garanteze conformitatea față de tradiție și autoritate.

În gândirea taoistă, organizarea socială își află legitimitatea prin faptul de a reflecta structura universului pe de o parte, și a corpului omenesc, pe de alta. Se creează astfel o legătură strânsă între calea desăvârșirii interioare și ritualul public: pentru taoism, ambele exprimă căutarea unei ordini mai autentice. Chiar și ordinea universală trece prin cea a statului și a fiecărui individ. *Zhishen zhiguo*, „a guverna propria persoană, a guverna imperiul“: prinț în spațiul său purificat și recules, demiurg divin al trupului-univers al său, maestrul taoist, celebrând riturile, îndeplinește un rol asemănător celui al împăratului care controlează și menține armonia forțelor statului. Dar maestrul nu impune o acțiune; el cunoaște forțele care animă realul și le urmează în convingerea că ordinea se instaurează în mod spontan doar atunci când oamenii nu intervin.

Este utopia străveche a unei societăți fără ierarhii, a unor oameni care, liberi de prejudecăți, de convenții sociale, de încătușarea unor legi, știu să-și regleze singuri problemele și care, într-o simplitate originară regăsită, realizează *dao*. La vîrf, depărtat și solitar, împăratul, fiu al Cerului, garant al armoniei dintre ordinea universului și ordinea societății, guvernează ca un înțelept taoist, fără a impune nimic. O dată atinsă înțelepciunea, găsindu-și în sine echilibrul și înțelegînd destinul, detașat de pasiuni, carisma care emană din el face ca statul și guvernarea să se modeleze după el. „Întrucît Înțeleptul a spus: dacă eu practic non-acțiunea, poporul se transformă de la sine. Dacă iubesc liniștea, poporul se îndreaptă de la sine. Dacă eu sînt fără dorințe, poporul se va întoarce de la sine către simplitate“ (*Daodejing* 57). Chiar și Confucius, care se situa pe o linie teoretică opusă, a ajuns la concluzii asemănătoare.

Idealul guvernantului înțelept pe care îl încarnează *dao*, la fel ca și semnul „marii păci“ pentru restaurarea armoniei sociale în descompunere, va

căpăta, în cursul istoriei chineze, roluri diferite și opuse: va fi teoretizată de literații de la curte, care vor face din ea sursa de legitimitate a autorității dinastiei, dar va reprezenta și speranța, în cheie religioasă, a marginalizaților, pivotul utopiei unor mișcări milenariste de revoltă (Turbanele galbene, Lotusul alb, Taiping).

Astfel, taoismul, spre deosebire de confucianism, va trăi mereu în raporturi de ambiguitate cu puterea statului. În parte înăuntrul legalității, dar deseori în marginea ei, mai înrădăcinat în societatea rurală, mereu pe poziție critică, liberă, autonomă. Unii maeștri taoiști, ca Dongfang Shuo, „nemuritorul exilat pe pământ“, vor deveni consilieri ai împăratului. Alți maeștri în schimb, după modelul celor mai clasice hagiografii, vor trăi departe, în munți, refuzând să se prezinte la curte chiar și atunci când erau invitați personal de suveran.

8. *Calea Maeștrilor Cerului*

Nu se poate vorbi despre o „biserică“ taoistă puternică și unitară care de-a lungul secolelor să fi dobândit un rol de apărare a ortodoxiei doctrinei și a riturilor. Comunitățile locale, chiar dacă erau legate de alte comunități, s-au bucurat întotdeauna de o largă independență.

Prima tradiție de cult taoistă despre care există o informație sigură este cea a *Tianshidao*, Calea „Maeștrilor Cerului“. Atunci când ordinea aristocratică a dinastiei Han s-a destrămat, a apărut organizarea religioasă locală, ascunsă pînă atunci evidențelor oficiale. În special în regiunile Sichuan și Shaanxi, comunitățile rurale au fost administrate de bărbați și de femei hirotoniți de mișcarea Maeștrilor Celești, și au fost capabili să garanteze, însuflețiți de idealul noii apariții pe pământ a lui Lao-Zi, libertatea și pacea în interiorul teritoriului lor.

În 142 d.C., Zhang Ling, mai cunoscut ca Zhang Daoling, a anunțat că Taishang Laojun, adică Lao-Zi divinizat, îi apăruse pe muntele Heming pentru a-i revela începutul iminent al unei noi ere, al unei noi ordini cosmice în care avea să prevaleze adevăratul *dao*, și pentru a-i da sarcina de a predica, în calitate de vicar al său și de Maestru al Cerului, o nouă doctrină „corectă și unitară“ menită să elibereze lumea. Numai cei care aveau să supraviețuiască catastrofei vechii lumi. Ei ar fi fost „poporul-sămîntă“ al noii ere.

Vechile „dioceze“ se aflau pe munții sacri, și de trei ori pe an familiile credincioșilor se îndreptau într-acolo pentru a-și ține adunările (cele trei „administrații“, a Cerului, a Pământului, a Apei) purtînd cinci banițe de orez pentru rezerva colectivă de alimente; de aici numele de *wudoumidao*, „dao

al celor cinci banițe de orez“, sub care era cunoscută mișcarea. Templele slujeau de fapt și ca refugiu pentru țăranii în caz de război, de dezastre naturale sau de foamete.

Între 424 și 448, Kou Qianzhi a imprimat mișcării o cotitură novatoare, câștigându-și faima la curtea dinastiei Wei din nord. O dată cu el, Maeștrii Cerului nu au mai fost legați doar de lumea rurală, ci au început să predice în mediile culte ale capitalei. Noua tendință a lui Kou Qianzhi, care spunea că primise o revelație din partea maestrului Lao, era influențată de idealul confucian al unei societăți ordonate ierarhic, al unei clase guvernante care avea respect pentru rituri, era sensibilă la rigoarea morală și în stare să conducă la nașterea erei „marii păci“. În Canon este păstrat textul său, *Laojun Yinsong Jiejing* care, promulgat în întreg imperiul prin voința noii dinastii, a întemeiat în realitate un nou cod al Maeștrilor taoiști. Prin secolul al VIII-lea, familia Zhang, care oficia în templul de pe muntele sacru Longhu, s-a proclamat singura deținătoare autentică a tradiției și s-a ajuns astfel la crearea unei forme de organizare centralizată gestionată de o putere cu caracter ereditar. La sfârșitul epocii celor Șase Dinastii (420-589), a fost redactată o mare culegere de texte ale Maeștrilor Cerului, *Zhenyi Fawen*, completată apoi sub dinastia Tang (618-907). Încă în secolul al IX-lea erau răspândite templele dedicate sfinților mai populari – printre care întemeietorul, Zhang Daoling –, iar hagiografiile le perpetuau amintirea exaltându-le virtuțile prodigioase.

Adeptii, bărbați și femei, după o perioadă de ucenicie rituală și de studiere a doctrinei misterice, erau unși maeștri și primeau cu mare solemnitate scrierile despre rituri și despre formulele sacre, manualele pentru meditația corectă și, în fine, un „registru“ care le definea rangul în ierarhia atât terestră, cât și celestă, cu lista spiritelor pe care le stătea în putere să le evoce, precum și cu numele și faptele credincioșilor. Registrul avea valoarea unui talisman prețios transmis prin generații, pentru că el parafa în mod „oficial“ o legătură între credincios, Maestru și divinitățile care guvernau destinul.

Maeștrii nu practicaau celibatul, trăiau în familie, desfășurau o muncă și participau la viața cotidiană a comunității. Oficiau riturile satului, predau doctrina comentând *Daodejing*, îi îngrijeau pe bolnavi prin tehnicile științei medicale taoiste și prin forme de exorcism. Una dintre caracteristicile cele mai pregnante ale mișcării este aceea de a pune pe prim-plan acțiunea rituală; Maeștrii, în decursul secolelor, vor utiliza de preferință simbolismul limbajului liturgic, ducându-l la expresii de o înaltă complexitate, pentru a transmite propria viziune religioasă, a certifica valorile lor și a realiza tehnicile nemuririi.

Templul aparținea întregii comunități: era un loc de retragere și de purificare, unde taoiștii comunicau cu Nemuritorii și cu celelalte divinități ale

dao, oferind tămâie. Cădelnița, avînd forma unui munte sacru, era – și este și astăzi – punctul central al oricărui ritual. Deseori i se asociază un altar cu numele tutelar al solului care, în vremuri îndepărtate, era divinitatea ocrotitoare a satului. Tradiția taoistă l-a adăugat cu seninătate la panteonul său, reinterpretînd figura și perpetuîndu-i cultul umil și străvechi.

În epoca în care se forma curentul Maeștrilor Cerului, în provinciile din nord-vestul Chinei se alcătua o altă mișcare taoistă, *Taipingdao*. Asemănătoare cu *Tianshidao* în structura organizatorică înrădăcinată la sate, era animată de o mult mai puternică viziune mesianică de mîntuire universală. Fondatorul ei, Zhang Jue, insista asupra urgenței unei convertiri interioare radicale la idealurile *dao* și, inspirîndu-se din vechea utopie chineză, predica visul unei reîntoarceri la epoca mitică de aur a guvernanților înțelepți. În 184 a lansat semnalul de revoltă pentru a răsturna dinastia decadentă Han, pentru a cuceri puterea imperială și a instaura o lume a păcii desăvîrșite (*taiping*), a înțelepciunii și a egalității. La scurt timp, s-a îmbolnăvit și a murit, iar adepții săi, „Turbanele galbene“, au fost înfrînți și au intrat în organizația Maeștrilor Cerului care se raliaseră revoltei. Au fost din nou înfrînți, și Zhang Lu, care era șeful lor, a făcut în anul 215 act de supunere lui Cao Cao, recunoscînd în el pe noul suveran. Acceptînd să susțină noua dinastie, mișcarea Maeștrilor a primit recunoașterea și legitimarea imperiale.

9. Căutarea nemuririi

Încă de la primele texte, viziunea taoistă a mîntuirii pare concentrată asupra căutării longevității și iluminată de idealul nemuririi, deoarece acela care realizează în sine ritmurile naturii și ale ciclurilor cosmice trăiește reînnoindu-se în permanență. Nemurirea nu e înțeleasă drept viața eternă de după moarte, ci drept prelungirea existenței pămîntești, realizabilă prin tehnici psihofizice care îl învață pe înțelept să nu trăiască împotriva naturii, ci să-i cunoască armonia mai secretă și, cunoscînd-o, să realizeze desăvîrșirea ei în el însuși. Practicile au fost multiple (gimnastice, respiratorii, sexuale și mai ales alchimice), menite să înlocuiască treptat organele muritoare cu organe nemuritoare, pentru ca trupul muritor să lase în sfîrșit locul unui trup desăvîrșit.

Omul de rînd, care nu înțelege *dao*, este prizonierul destinului și suferă în mod pasiv alternanța vieții și a morții. Dar înțeleptul taoist cunoaște mecanismele propriului univers interior și știe să le controleze la perfecție echilibrul; în același timp, el administrează energiile și încearcă să se întoarcă la izvorul vieții, dat fiind faptul că mișcarea înainte e văzută ca un proces de dispersie a energiei care duce în mod inexorabil la moarte. El cultivă

în sine acel *qi* care este forța dinamică ce animă universul, mereu prezentă în orice realitate.

Textele cele mai vechi vorbesc despre arta „hrănirii principiului vital“, care consta în urmarea unui mod de viață „pur“, caracterizat prin detașare, calm, concentrare și prin îngrijirea forțelor vitale (suflul, energia primordială și esența seminală), evitând să le exploateze peste măsură și în mod irațional, și făcându-le să circule în mod echilibrat în propriul trup pentru a le activa în mod armonios. Practicile dietetice constau în eliminarea din alimentație a anumitor alimente, cum ar fi carnea și cerealele, despre care se credea că ar hrăni cele Trei Cadavre, forțe negative prezente în trup care sugeau din om energia vitală. Lipsite de hrana lor, slăbite, ele puteau fi eliminate, iar omul era salvat de la moarte.

Fangzhongshu este „arta camerei de dormit“. Maeștrii Cerului și-au însușit vechile rituri orgiastice de la țară, rafinându-le și aprofundându-le semnificația de regenerare a omului și a naturii. Idealul taoist a devenit cel al unei sexualități lipsite de sentimente, disciplinată din punct de vedere al ritualului, depărtată de orice exces de pasiune și contrară procreării: adepții trebuiau să-și descătușeze energia sexuală și, în același timp, să o controleze prin reținerea spermei și să o sublimeze făcând să iasă în evidență esența creierului. După o perioadă de post și rugăciuni, de exerciții de respirație și de contemplații asupra divinităților trupului, „își uneau suflările“ înăuntrul unui spațiu sacru care trimitea la punctele cardinale și la trigramele din *Yijing*, urmărind pașii și gesturile unui dans care plana în mod simbolic în cosmos. Uniunea lor făcea să reînvie armonia care unea *yin* și *yang*, soarele și luna, noaptea și ziua, cerul și pământul. Timp de secole, cu toate condamnările buddhiștilor la adresa „practicilor dorinței“, uniunea sexuală a rămas una dintre principalele căi de „hrănire a principiului vital“ și de atingere a sfințeniei. Știința acestor tehnici de control al energiei interioare a fost reasumată și reînnoită de tradiția alchimică.

Vechile practici alchimice, cunoscute ca *waidan*, „alchimia exterioară“, erau direcționate către prepararea unei „pilule de viață lungă“ care ar fi putut dăruii trupului nemurirea. Permanenta speculație a înțelepților taoiști, pentru a pune în lumină analogiile tainice care guvernează realul în toate metamorfozele sale infinite, s-a concentrat asupra unei intuiții cruciale: așa după cum pământul, în taina adâncului său, printr-un lung proces de maturare produce aurul, metal pur și rar, strălucitor și etern, tot așa și trupul omului ar putea deveni „aur asemenea aurului“ dacă ar reuși să reproducă în sine același proces natural, dar accelerându-l în timp și purificând în mod constant agenții transformării. Se considera deci că nemurirea ar fi rezultatul desăvârșit al unei acțiuni care utiliza elementele și forțele naturii și le rafina din interior, întorcându-le spre propriul beneficiu.

Ge Hong (cca. 280-340), literat și alchimist, în paginile celebrului *Baopuzi* a lăsat o mărturie fascinantă despre această știință inițiativă, despre tehnici, despre maeștri și visurile lor. Dar lumea alchimiei exterioare ne rămâne în bună parte depărtată și indescifrabilă: complexitatea experiențelor este apărută de caracterul tainic al speculațiilor asupra analogiilor simbolice ale elementelor. Multe dintre mineralele utilizate pentru *elixirele* alchimice erau toxice, iar maeștrii taoiști cunoșteau acest lucru. Procedeele considerate inferioare cuprindeau chiar și administrarea de droguri. Însă drogurile vegetale ale taoiștilor nu au fost clasificate de botaniști: cele mai deosebite sînt *zhi*, ierburi miraculoase care apar pe munți numai celor inițiați.

O dată cu trecerea secolelor, și din cauza influenței moralizatoare a confucianismului și a buddhismului, practicile sexuale au devenit secrete, în timp ce alchimia exterioară s-a dezvoltat în direcția unei experiențe tot mai spirituale, de meditație interioară.

10. Nemuritorii

Paginile din *Zhuangzi* au fixat imaginea nemuritorilor, o viziune luminoasă de libertate care va inspira toate hagiografiile. Nemuritorii trăiesc pe munții sacri ai miturilor, pielea lor este albă ca neaua și ca gheața, oasele lor sînt asemenea jadului, chipul strălucitor, o aureolă le înconjoară capul, întregul lor trup radiază lumină. Sînt de o amabilitate și de o delicatețe virginale. Se hrănesc cu vînt și beau rouă. Apar și dispar, confundîndu-se într-atît cu mediul ambiant, încît nici nu se mai pot distinge de acesta. „Ies din pămînt“ sau „se ridică la cer“ în mod magic, în plină zi. Trăindu-și totala integrare în cosmos, ei zboară liber pe nori sau încălecînd un dragon pînă în cele patru colțuri ale universului și trec dincolo de oceane. Ei se transformă în infinitele forme ale lui *dao* și trupul lor nu se degradează. Ei sînt „oamenii autentici“, „sfînții“ taoiști.

Printre figurile cele mai faimoase de nemuritori, tradiția o venerază pe Xi Wangmu, Regina Mamă a Occidentului, Fata de Jad a Luminozității Întunecate, mamă și soție a Stăpînului lui *dao*, figură evazivă, enigmatică, păstrătoare a nemuririi și regină a morții; mai sînt apoi cei trei frați Mao, eremiți pe muntele care le poartă numele; Pengzu, bătrînul de 800 de ani; cei Opt nemuritori, patroni ai unor categorii sociale și atît de îndrăgiți de devoțiunea populară, încît tradiția literară a făcut din ei niște eroi, zugrăvindu-i totuși cu o anumită tentă senin umoristică, complet taoistă.

Au cîștigat în jocul subtil, plin de răbdare cu timpul și cu tainele sale. Înțeleptul taoist știe că pe durata ciclurilor temporale apar uneori „perioade ascunse“, momente de conjuncții extraordinare care creează falii în ritmul

regulat al timpului. Nemuritorii au știut să observe aceste breșe, au avut curajul de a le traversa trecând din timpul nostru obișnuit exterior, care merge spre moarte, la timpul interior care este reglat de o altă temporalitate și care merge spre regenerare. De aceea ei pot vedea în viitor.

Ei au darul ubicuității și oamenii îi venerază și le invocă prezența. Într-adevăr, acolo unde ajunge un nemuritor, domnesc în mod spontan sănătatea trupului și belșugul recoltelor, pentru că el cunoaște secretele naturii și este în stare să refacă armonia și să vindece. Dar potrivit vechilor legende, nemuritorii se duc să locuiască în locuri paradiziace pe care speculația mai târzie și le-a imaginat guvernate de o triadă divină și de o ierarhie celestă: Penglai, insula fericită de dincolo de orizontul mării, sau foarte înaltul Kunlun, învăluit în tăcere, al cărui vîrf atinge steaua polară și ale cărui temelii se află în infern. Este posibil să se sesizeze prezența lor pe unii munți sacri faimoși, loc de pelerinaj. Dar înțeleptul taoist nu are nevoie să se deplaseze: în pacea reculeasă a odăii sale, el își amintește pasajele din *Zhuangzi* și vechile peregrinări ale Maestrului la granițele universului și dincolo de cele patru mări și, întocmai ca șamanii, care zburau în lumea zeilor și a morților, întocmai ca vechii suverani care făceau înconjurul lumii pentru a da ordine spațiului și a afirma puterea regală, tot astfel el călătorește în meditație către acele locuri extreme și miraculoase ale cosmosului grație cunoașterii hărților inițiatice ale universului, a sunetelor ezoterice, a numelor secrete ale lui Dumnezeu, care îi deschid vederea interioară.

11. Divinitățile

De-a lungul secolelor, devoțiunea taoistă a adoptat sfinți locali și eroi legendari, demoni și suflete ale unor morți neîmpăcați, reelaborînd hagiografia și iconografia lor, făcînd din ei obiect de venerație sau de exorcism, și în același timp redîndu-le figura eterată și vagă. Maeștrii Cerului au reușit în felul acesta să canalizeze formele credinței antice și să sublimeze în folosul lor fervoarea populară.

În imaginarul religios chinez, lumea ultramundănă e structurată întocmai ca sistemul de guvernare imperial, și orice comunicare între oameni, nemuritori și zei utilizează deseori formulele jargonului birocratic. Chiar și tradiția Maeștrilor Cerului, atît de înrădăcinată în contextul rural, a adoptat schemele ierarhice inspirate din birocrăția Han pentru a defini în mod simbolic natura, rolurile și comportamentele nenumăratelor divinități, alcătuiind un fel de guvernare metaforică din împărați, regine, prinți și funcționari celești ai lui *dao*, care mențineau pacea și justiția în lume. Erau nemuritorii, spiritele celeste și terestre, divinitățile munților și ale apelor, ale vîntului și ale tunetului, spiritele cîmpului și ale vetrei etc., simbolizare sacrală a

forțelor naturii și expresie a schimbărilor lui *dao*. În liturghie se vor contura cu timpul două filoane: riturile pure pentru divinități și nemuritori, și riturile impure, pentru spiritele infernului.

Trupul a fost de asemenea conceput ca paradis interior, populat de zei. Meditația adeptului trebuia să ajungă să-l vizualizeze în vârful craniului, în centrul Purității Supreme, pe Taiyi, Marele Unu, cu chip omenesc și cu trupul unei păsări fenix în cinci culori. Între sprâncene, învăluit într-un nor purpuriu, el îl recunoștea pe Yuanqi, Înaltul Suflu Originar Infinit: nouă sînt chipurile lui, întrucît el este Stăpînul lui *dao*. Poartă veșminte țesute cu perle luminoase și are capul încins cu coroana celor nouă virtuți. Este steaua polară. Soarele în schimb, ochiul stîng al lumii interioare, este sălașul Tatălui Orientului, suflul *yang* al primăverii, în timp ce ochiul drept, luna, este regatul Mamei Occidentului, suflul originar *yin*. Tatăl se numește „Non-acțiunea“, Mama „Natura“: din uniunea lor se naște Omul Autentic Cinabru din Nord, adevăratul sine. Cele șase zeițe care guvernează rinichii o înconjoară pe zeița Mamă și sînt însărcinate cu destinul. În nopțile cu lună nouă, sau în timpul solstițiilor și al echinocțiilor, aceste Fete de Jad care au luat cunoștință de meritele și de faptele nedemne ale omului, fac un raport despre acesta către Stăpînul lui *dao*. Și astfel, dacă în țara interioară organele au funcționat bine, dacă zeii care le guvernează au întreprins fapte bune, dacă aștrii și elementele naturale care îi înfățișează și-au urmat cursul, atunci trupului i se va prelungi viața. Atunci cînd în schimb armonia elementelor microcosmosului este distrusă, însemnările rele din registru devin semnele apropierei morții.

LAO-ZI

Unica figură divină cu caracteristici „personale“ este Lao-Zi divinizat. Începînd de la jumătatea secolului al II-lea d.C., Lao-Zi încarnează modelul de desăvîrșire spirituală al taoismului, se ridică la o dimensiune cosmică. Întreaga sa legendă este o împletire de metafore. Lao-Zi este „trupul lui *dao*“, masculin și feminin, care trăiește în transformări succesive și totuși rămîne identic, deoarece formele sale, potrivit tradiției, sînt fazele unui ciclu care se autoperpetuează. Din Unul Autentic purced cele Trei Sufluri primordiale; cele Trei Sufluri se unesc și formează Bătrînul Stăpîn, care la rîndul său se preschimbă în trupul Mamei Li, în aceasta se coagulează o Perlă care crește în pîntecul ei și devine corpul lui Lao-Zi, Unul Autentic. Se numește de asemenea și „Bătrînul copil“, deoarece, tocmai cînd se naște, după optzeci de ani de gestație, este aproape de moarte, în aceeași logică paradoxală a nemuritorilor care, îmbătrînind, au reușit să reproducă în ei înșiși condiția unui fetus în uter. De aceea nu mor, pentru că au știut să unească începutul cu sfîrșitul și au închis cercul timpului.

Către sfârșitul dinastiei Song (960-1279), toată această creativitate aproape debordantă de imaginar sacru se cristalizează. Divinitățile se îndepărtează mai mult în cer, iar devoțiunea pare să uite că ele sînt fațete sau, ca și nemuritorii, realizări ale lui *dao*. În rituri se conturează cu tot mai mare pregnanță religioasă trei mari divinități, cei Trei Puri, mai presus de toți ceilalți zei. Ei îl încarnează pe *dao*, adevărul ultim care se reflectă pe cele trei planuri ale universului. Ulterior, zeul Yuhuang Dadi (Marele Împărat Măreț de Jad) dobîndește tot mai multă importanță, depășește triadele celeste și este apoi înălțat la nivelul suprem.

12. Tradiția „Shangqing“

La începutul secolului al IV-lea, China de nord a fost cucerită de „barbări“ și, urmînd curtea imperială, mulți au căutat refugiu în sud. Printre aceștia, și Maeștrii Cerului. În acea perioadă cultura Chinei meridionale exprima-se o elaborare proprie originală a doctrinei taoiste și a tehnicilor nemuririi. Întîlnirea dintre cele două tradiții nu putea să nu ducă la o reînnoire religioasă. Noul curent, *Shangqing*, și-a avut originea în revelațiile unui *medium*, Yang Xi, care, inspirat de Nemuritorii din cerul suprem, între 364 și 370 a dictat niște texte noi și „adevărate“. Tao Hongjing (456-536), un faimos maestru, a clasificat scrierile sacre și le-a comentat. Aceste lucrări inițiatice, *Shangqing zhenjing*, de mare valoare literară, au marcat începutul noii ortodoxii, care relua temele esențiale ale gîndirii lui Ge Hong, armonizîndu-le cu elemente din *Tianshidao* și cu teme extrase din mituri și culte locale. Cuprindea în afară de acestea, ceea ce era o mare noutate, diferite manifestări de început ale doctrinei buddhiste.

Cu *Shangqing* s-a format o nouă elită religioasă, bine organizată în comunități și mînăstiri, care a lăsat pe planul al doilea curentul Maeștrilor Cerului. Solid bazat pe texte canonice, el dădea ascultare unor reguli de transmitere de o disciplină riguroasă. Maoshan, muntele sacru aflat la sud de Nanjing, a devenit un centru faimos pentru studiul revelației. Succesul mișcării a fost de durată: inspirația sa speculativă și influența sa religioasă au fost semnificative cel puțin pînă în secolul al XI-lea.

Shangqing este o tradiție mistică de căutare interioară în care concentrarea minții, evocarea unor viziuni cosmice, redescoperirea fanteziei mitice contează mai mult decît actul ritual. Nemurirea rămîne scopul, dar ea nu mai este cucerită printr-un proces exterior și prin folosirea unor substanțe alchimice, ci prin „contemplația interioară“ ce transformă viziunea pe care o are adeptul despre lume și despre sine însuși. Hermeneutica sa se bazează pe niște scheme de relații analogice din *Yijing* și pe simbolismul scrierii sacre. Aici reia străvechea idee chineză, născută o dată cu elaborarea sis-

temului de scriere în interiorul logicii divinatorii, și anume că scrisul are în sine o putere sacră, o forță creatoare, întrucât reprezintă forma adevărată și tainică a ființelor; pentru cel care o cunoaște, lumea este inteligibilă și poate fi manipulată. Cu atât mai mult scrierile sacre, ca *Dadong Zhenjing*, sînt revelația naturii autentice a realului și manifestare a harului Nemuritorilor. Și totuși nu sînt decît o „urmă“ care descifrează lumea și care pornește din Cer. Într-adevăr, la început revelația a fost scrisă de zei cu caractere non-umane, folosind jad pe tăblițe de aur, și păstrată în paradisuri. Transmisă de la divinitate la divinitate către mii de ființe cosmice, ea a fost în sfîrșit revelată oamenilor prin scrierea care le este proprie, mijloc inferior și limitat. Astfel, textul sacru e dăruit de către maestru discipolului asemenea unei comori, deoarece el păstrează încă, închisă în simboluri grafice mai opace, lumina cunoașterii divine. Scrierile au fost dictate și trebuie să fie rostite în mod desăvîrșit și, făcînd ecou recitărilor pămîntene, ele sînt cîntate și în Ceruri.

Mai mult decît să domine divinitățile prin gestul ritual, adeptul trebuie să se unească cu ele într-o rugăciune spontană, și atunci zeii îl hrănesc cu efluvii divine, ajutîndu-l în asceza sa, și îi înmînează cheile împărățiilor cerești. Doctrina promite într-adevăr adeptilor accesul în Cerul Purității Supreme, populat de „oameni adevărați“, un paradis mult mai strălucitor și mai glorios decît vechea lume a Nemuritorilor. Exercițiile de rugăciune se sublimează deseori în stări de exaltare luminoasă, în care adeptul se pierde pe sine. În extaz se înalță pînă la paradisul din stelele Ursei și execută „pașii lui Yu“, dansul mistic care trasează un parcurs printre stele. Este „drumul peste gol“, temă dragă poezilor chinezi, care reînvie uniunea și ruptura dintre *yin* și *yang*, dintre cer, pămînt și om. Ca și Taiyi, divinitatea supremă, prin pașii săi împarte suflul și îl distribuie în formele lumii, astfel, în pașii acestui dans astral sublim și fragil, adeptul se înalță la cer, de la multiplu la Unu.

13. Tradiția „Lingbao“

Un al treilea curent, *Lingbao*, s-a format în secolul al IV-lea prin divina inspirație a unui anume Ge Chaofu. Mișcarea relua tradiția rituală a Maeștrilor Cerului și o prelucra, amplificînd-o și îmbogățind-o cu noi expresii puternic influențate de buddhismul *Mahāyāna*.

Codificată de Lu Xiuqing și reformulată în secolul al VIII-lea de Zhang Wanfu, liturghia *Lingbao* tindea să exprime în rituri colective vizualizările interioare și individuale învățate de la *Shangqing*. Simbolurile trăite de adept în meditație erau puse în scenă în mod spectaculos și uneori dramatic în ideea că drumul către mîntuire ar trebui să fie deschis tuturor. Idealul nemuririi a rămas, dar s-a transformat în utopia unei mîntuiri universale care făcea

apel la virtutea buddhistă a compasiunii, a dăruirii de sine și a propriilor merite pentru a-i ajuta pe ceilalți să ajungă la iluminare. Motivul succesului lui *Lingbao* se află poate în această tensiune religioasă în privința problemelor escatologice, în viziunea sa apocaliptică care prorocia haosul și sfârșitul lumii pentru consumarea lui *yin* și a lui *yang* și în credința sa mesianică în întoarcerea lui Lao-Zi divinizat (MESIANISM*). De la dezastrul imanent s-ar salva credincioșii *Lingbao* care, călăuziți de maestru, ar da naștere unei lumi noi, fericită și nemuritoare.

14. Meditația și „alchimia interioară“

Ilustrată de numeroase texte care datează din secolul al VII-lea, se conturează o tradiție de meditație și de practici de concentrare tăcută, fără imagini, *neiguan*, care sub influența buddhismului încearcă să recreeze în minte golul și uniunea cu *dao*. Pe când în tehnicile *Shangqing* încetarea gândirii nu era decât o fază de ruptură cu lumea comună ca preludiu la extazul și la zborul în ceruri, ea devine acum o tehnică de sine stătătoare și se îmbogățește cu speculații asupra realității sau irealității lumii, asupra vacuității și asupra destinului.

Teoria expusă în *Neiguanjing*, unul dintre textele cele mai originale, este că la naștere esența omului e pură; o corup simțurile, emoțiile, tensiunile egoiste care îl tulbură și îl cufundă în ignoranță. Detașarea de dorință, întoarcerea la propria natură originală, acesta este rolul conștiinței și al voinței în procesul de mântuire: nemurirea este eliberarea care se dobândește prin *dao*, iar *dao* apare în mod spontan dacă mintea s-a limpezit. Aceste speculații se întâlnesc în tradiția *neidan*, „alchimia interioară“, care se dezvoltă începând cu perioada Song. Noua alchimie nu caută să fabrice o substanță, iar referirile la practicile elixirului au o valoare pur metaforică. Înainte de orice, este o disciplină a autocunoașterii, orientată spre atingerea unei regenerări interioare, o transformare radicală a propriului eu printr-un proces mistic de integrare cu cosmosul.

Căutarea nemuririi ajunge să fie o cale individuală de salvare și se desparte de experiența religioasă comunitară a sărbătorilor și a cultului sfinților pentru a deveni apanajul omului cult, care se refugiază în lumea sa privată. Devine un parcurs tainic și solitar, deseori călăuzit de o speculație asiduă în cheie simbolică a lui *Yijing*, dar și de studiul doctrinei buddhiste și al clasicilor confucieni. Este o imagine care apare deseori în paginile literaturii chineze: cea a înțeleptului taoist care petrece în solitudine nopțile cu lună plină privindu-și grădina și contemplând liniștit înlăuntrul său. Retras într-o lume aparte, închisă și tainică, pătrunde cu mintea în trupul său, dar proiectându-l într-o viziune cosmică de absolut conceptual. „Confucius i-a

spus atunci lui Lao-Zi: «Cu puțin timp înainte, Domnule, trupul vă era nemîșcat, ca și cum ați fi uitat de toate cele și v-ați fi îndepărtat de oameni, închis în propria singurătate.» Lao-Zi a răspuns: «Tocmai îmi făceam mintea să rățăcească spre Începutul lucrurilor» (Zhuangzi 21). Într-un calm perfect, în care fiecare lucru nu este decît imaginea reflectată a lui însuși, unde orice diferență se întoarce la unitate, înțeleptul așteaptă rezultatul unei gestații: grăuntele imperceptibil, dar luminos, al eului său nemuritor.

Principala școală a tradiției *neidan* a fost *Quanzhen*, întemeiată de Wang Zhe (1123-1170). Continuă și în ziua de astăzi: de fapt, în Republica Populară Chineză, după suferințele războiului, după schimbările radicale introduse de maoism și după revoluția culturală, tradiția taoistă a slăbit și numai congregațiile monastice *Quanzhen* au primit oficial autorizație de practicare.

Școala predică o doctrină taoistă puternic îmbibată de principiile buddhismului *Chan* și de morala confuciană, fiind concentrată pe idealul de a-l readuce pe om la simplitatea originară, la seninătatea armoniei cu natura. Ea respinge ritualurile publice, exorcismele și incantațiile, în favoarea unei vieți monastice în tăcere, în autodisciplină, în meditație și în rigoare morală.

Tocmai unind reflecția din *Zhuangzi* și doctrina *Chan* în legătură cu raportul dinte cuvînt și adevăr, maeștrii *Quanzhen* fac distincția între învățămîntul care folosește limbajul și „transmiterea cu ajutorul spiritului”. Se feresc de cuvinte și de distorsiunile pe care le produc atunci cînd sînt luate drept ceea ce nu sînt: simbolurile conduc la idee, dar o dată ideea cucerită, trebuie să fie abandonate, ca o barcă – este faimosul exemplu din *Zhuangzi* – care este abandonată pe mal după ce ai trecut vadul. Problema e pusă în termeni tradiționali, inovația rezidă în soluția propusă: limbajul este un instrument indispensabil și în același timp e un obstacol, trebuie să fie creat – iar maeștrii *neidan* elaborează noi coduri de expresivitate – și distrus, într-un continuu proces de afirmare și dezmințire. Adeptul trebuie să fie zgîlțit din obișnuințele sale mentale, din închistările sale cognitive pentru ca să nu se lase prins de conținuturile discursului, ci să găsească singur adevărul dincolo de semne provizorii și imperfecte cum sînt cuvintele. Revine gustul, în întregime taoist, pentru raționamentul paradoxal și pentru ironia disprețuitoare și desacralizantă, înțeleasă ca un act lucid de ruptură și subminare a gândirii convenționale, în căutarea unei prospețimi noi a viziunii interioare. Dar în cele din urmă înțeleptul preferă tăcerea, singurul loc unde poate sălășlui misterul: tăcerea „spune” mai mult.

Bibliografie

AU D.-ROWE S., 1977, *Bibliography of Taoist Studies*, in M. Saso-D.W. Chappell. *Buddhist and Taoist Studies*, 1, Honolulu.

- BERTUCCIOLI G., 1996, *Il taoismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 531–558.
- CADONNA A., 1984, *Il taoista di sua maestà. Dodici episodi da un manoscritto cinese di Dunhuang*, Venezia.
- CHAN WING-TSIT (ed.), 1963, *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis.
- CHAPPELL D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu.
- CORRADINI P., 1966, *Lao-tse*, Milano.
- DAN K., 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton.
- DESPEUX C., 1991, *Le immortali dell'antica Cina. Taoismo e alchimia femminile*, Roma.
- DUYVENDAK J.J.L. (ed.), 1953, *Tao Të King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris.
- GRAHAM A.C. (ed.), 1986, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, London.
- GRAHAM A.C. 1989, *The Disputers of Tao*, La Salle.
- KALTENMARK M., 1953, *Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires d'immortels taoïstes de l'antiquité*, Peking.
- KOHN L., 1992, *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton.
- KOHN L., 1993, *The Taoist Experience. An Anthology*, Albany.
- LAGERWAY J., 1987, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York.
- LANCIOTTI L., 1981, *Il libro della Virtù e della Via. Il Te-tao-ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*, Milano.
- MASPERO H., 1971, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris.
- PREGADIO F., 1987, *Le medicine della Grande Purezza. Dal Pao-pu-tzu Neipien di Ko Hung*, Roma.
- ROBINET I., 1984, *Meditazione taoista*, Roma.
- ROBINET I., 1993, *Storia del taoismo dalle origini al XIV secolo*, Roma.
- SCHIPPER K., 1983, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma.
- SCHWARTZ B., 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge. Mass.
- SEIDEL A., 1969, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris.
- SEIDEL A., 1984, „Taoist Messianism“, *Numen*, 31, 2, pp. 161–174.
- STEIN R., 1963, „Remarques sur le mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle apr. J.C.“, *T' Pao*, L, 1, 3, pp. 1–78.
- STRICKMANN M., 1981, *La Taoïsme du Mao-shan. Chronique d'une révélation*, Paris.
- WELCH H., 1966, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston.
- WELCH H.–SEIDEL A. (ed.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven-London.
- WILHELM R. (ed.), 1968, *The I Ching or Book of Changes*, Princeton.

„Shintō“

1. Introducere

„Calea lui *kami*“ este o împletire poliedrică de concepții religioase, rituri și instituții sacrale, atât de înrădăcinată în istoria Japoniei, încât i-a inspirat unele trăsături culturale care atrag atenția. E un sistem bogat și complex care se exprimă în umila tradiție a satelor și în cultele agreste, dar se traduce și într-o instituție religioasă la nivel național, sursă de referință ideologică a suveranului.

Shintō răsare în zorii istoriei Japoniei din fuziunea unor motive religioase diferite: populațiile care au migrat în arhipelagul japonez proveneau atât din insulele malaezo-polineziene, cât și din China meridională și din Coreea (astfel încât unii autori vorbesc despre un substrat religios comun, un „prototaoism“) și și-au adus cu ele propriile idei despre divin, diverse forme de cult, de viziuni cosmologice. Aceste tradiții, amalgamate și adaptate cu timpul la noile valori ale unei societăți care descoperea utilizarea metalelor, adopta cultivarea orezului și devenea sedentară, au format nucleul experienței religioase *shintō*.

Din secolul al VII-lea d.C., influența culturii chineze mai sofisticate a devenit factorul determinant în dezvoltarea societății japoneze: teoriile taoiste, confuciene și buddhiste s-au răspândit și, o dată cu reforma Taika din 645, au fost adoptate pentru a legitima o concepție diferită asupra statului, modelat după tradiția continentală și avînd ca punct central figura împăratului. Căutarea unei noi coerențe ideologice între tradițiile trecutului și inovația prezentului, între vechea și noua religie, a dus la compilarea textelor *Kojiki* în 712 și *Nihonshoki* în 720. În aceste texte, cultura japoneză a epocii, prin selecționarea și transcrierea miturilor sale, reelabora viziunea propriilor origini și a propriei istorii (MIT*). Narațiunea mitică și povestirea istorică se împletesc și se contopesc. În ambele texte zeii creatori, Izanagi și Izanami, se caracterizează printr-o puternică trăsătură fizică, sînt Bărbatul și Femeia primordiali. Ei nu creează, dar generează (POLITEISM*) toate

ființele din univers printr-o uniune sexuală plină de dorință erotică. Încă de la început deci, miturile ne învață că o natură egală înrudește toate formele de viață și resping ideea diferenței ontologice dintre dumnezeu, natură și om, implicată într-un act de creație. Cei doi „părinți” primordiali dau viață mărilor și astrilor, insulelor, pădurilor și câmpiilor, într-o ordine bizară. Faptele lor delimitează granița dintre viață și moarte, dau ritmul timpului și al anotimpurilor, stabilesc normele purității și ale impurității. Realitatea divină și umană sînt separate prin granițe subțiri, care tind să se dizolve: după isprăvile zeilor din prima generație, povestirea mitică narează despre zeii ordonatori, ca Ōkuninushi și deci, fără soluție de continuitate, despre faptele unor împărați și prinți. Aceste două texte sînt fundamentale în *shintō*, deoarece fixează concepte, simboluri și ritualuri și atestă sacralitatea dinastiei imperiale. În perioade de criză ideologică, intelectualii, oamenii credinței sau de la guvernare se îndreaptă către aceste scrieri vechi, încărcîndu-le cu o aură de divin și recitîndu-le în credința utopică de a putea redescoperi „puritatea spiritului japonez” și a valorilor sale „autentice”, încă necontaminate de influențe străine.

La sfîrșitul secolului al IX-lea, *shintō* se consolidase într-un sistem religios coerent de doctrine, mituri, practici, locuri de cult și organizare sacerdotală. Cele mai importante rituri au fost codificate și transcrise în *Jōkangishiki* și în *Engishiki*.

2. Divinul și puritatea

Experiența religioasă *shintō* e însuflețită de ideea unei identități de substanță între divin și uman, și nici un păcat originar nu a destrămat armonia dintre *ujigami*, divinități ancestrale, și *ujiko*, „fiii” lor pămînteni. La rîndul lor, sufletele strămoșilor morți, purificați prin riturile închinare memoriei, devin după un oarecare număr de ani nume care ocrotesc liniștea și bunăstarea familiei.

Zeii (*kami*) sînt entități supranaturale misterioase și ambigue, capabile să creeze și să distrugă, care se arată în elementele din natură, în animale și chiar și în om, și care stîrnesc o senzație de solemnitate, de venerație, dar și de seninătate luminoasă. Protagonști ai narațiunilor mitologice, ei au fost timp de secole exaltați drept zei străbuni ai clanului căruia îi legitimau puterea și autoritatea. Amaterasu, zeița soarelui, este în textele mitice zămislitoarea dinastiei imperiale; Susanowo, fratele ei, zeu impetuos, este pivotul tradiției sacre a clanului Izumo; Amenokoyane este venerat de puternica familie Fujiwara. Astfel, în configurațiile *panteonului* din Lumea de Dincolo se proiecta structura socială a timpului, iar raporturile de putere dintre familii își găseau o legitimare sacră.

Mai umili, dar cu siguranță mai înrădăcinați în credința populară, sînt *kunitsukami*, zei ai pămîntului: ca și *ta no kami*, divinitate surîzătoare cu profil falic, protector al cîmpurilor de orez și simbol al fertilității naturii; *inari*, zeu al orezului și de asemenea al bogăției și al comerțului; *yama no kami*, divinități ale muntelui; *suijin*, spirit dragon al apei. În perioada medievală, și acestea au început să fieenerate în rituri comunitare ca *ujigami* ai sate-lor. Nume tutelare ale caselor, ale cîmpurilor și ale oamenilor, forțe ale reînnoirii continue a vieții, ei se arată în natură. Un tufiș bătrîn, o cascadă, un arbore secular, o stîncă, delimitate în mod ritual de o frînghie împletită din paie, constituie un spațiu sacru și pur în care poate fi percepută prezența unui zeu. Ei cuprind toate aspectele existenței: fiecare *kami* are în sine o forță, numită *tama*: poate fi armonioasă, bună, senină, așa cum poate fi și dură, sălbatică, violentă. Depinde de om să-i controleze potențialitățile printr-o acțiune rituală și să le orienteze în folosul său. Însăși această esență de energie e prezentă și în oameni, este „sufletul“ lor, care trebui să fie „pur“.

Conceptiile de puritate și de impuritate sînt de o importanță fundamentală (PUR/IMPUR*). *Shintō* nu a elaborat conceptul de păcat ca violare a unei porunci divine cu caracter moral. *Tsumi* este o stare de impuritate rituală care îl îndepărtează pe om de ceilalți oameni și de zeu. Actul de purificare care readuce armonia nu constă într-o confesare a păcatelor și nu prevede o convertire interioară. Este o spălare. Dar atenția acordată purității nu este niciodată abătută de la căutarea purității interioare. Sensul religios al purificării își află fundamentul în narațiunea din mitul lui Izanami și Izanagi despre apariția morții în lume și despre regenerarea vieții; cu ideea de pur se împletește astfel sensul reînnoirii timpului, punerea în valoare a clipei prezente în întreaga sa desăvîrșire intactă. Chiar și confucianismul a subliniat întotdeauna importanța „purității“ comportamentului omului „nobil“, a acțiunilor sale în orice ocazie în modul convenit și conform tradiției, pentru a fi model etic pentru ceilalți și, așadar, demn să guverneze. Actul purificării devine, în practica *shintō*, o concentrare tăcută a minții, căutarea unei dimensiuni de limpezime interioară, de claritate, de sinceritate văzută ca o aderență perfectă, dincolo de bine și de rău, între propria gîndire și opțiunile pentru acțiune. El influențează profund idealurile estetice ale tradiției japoneze, punînd accentul pe căutarea simplității, a schițării esențialității, a unei naturaleți proaspete.

În credința *shintō* există sensul unei acceptări totale a vieții din această lume care îi sfîntește toate aspectele; este o adeziune spirituală profundă față de natură, un gust pentru a face, pentru a crea, pentru a produce, și de asemenea pentru bucuria față de plăcerile trupului, cu siguranța senină că spiritul și materia sînt contopite în speranța unei mîntuiri care poate fi atinsă aici, acum, în lumea aceasta. Astfel, practica religioasă cotidiană se traduce

deseori în căutarea unei fericiri mai imediate, mai practice și mai personale, care pune în valoare înainte de orice beneficiile obținute din exploatarea pământurilor, sănătatea, bunăstarea economică, reușita în muncă, armonia în relațiile sociale. Chiar și majoritatea mișcărilor *shintō* moderne nu separă niciodată mîntuirea trupului de aceea a spiritului și au toate un caracter taumaturgic și de puternică implicare socială.

3. *Tradiția șamanică*

Omul poate să perceapă divinul, dar nu pe cale rațională, ci mai degrabă printr-un proces intuitiv și emoțional. Aceasta și deoarece literatura de inspirație *shintō* preferă forma poetică. Dar deseori *kami* se manifestă în mod spontan oamenilor în vise sau în prezențe misterioase și ca monștri stranii întîlniți în pădure. Într-o vreme, în timpul ritului posedau trupul unei femei *medium* și noaptea, la lumina torțelor, ea dansa strîngînd în mînă oglinda sacră și, rotindu-se pe loc, inspirată în mod divin, comunica voința zeului. Astăzi, *miko* este o tînră femeie din sanctuar care, reculeasă și solemnă, execută dansul *kagura* în timpul riturilor comunitare. În vechime era șamană (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*). Motivele decorative de pe costumul său, coroana aurită, oglinda și alte podoabe, mitul însuși al originii dansului ei și mulțimea de legende despre inițierea ei amintesc de tradiția fecioarelor din templu capabile să controleze stări extatice și să transmită, în transă, cuvintele unor ființe supranaturale.

Vocația acestei șamane se producea prin alegere divină, prin vise inițiatice și printr-o posedare bruscă, neașteptată și violentă. Urma o perioadă de asceză dură sub îndrumarea unei maestre, de la care învăța repertoriul de dansuri, de imnuri sacre, de litanii și incantații ale tradiției. O ceremonie de căsătorie cu divinitatea marca deplinătatea rolului său sacral. Primele date despre *miko* se găsesc în *Nihonshoki*. În vremea aceea, *miko* avea un rol central în societate. Stăpînirea tehnicilor extazului îi conferea carismă religioasă și autoritate politică, ca în cazul împărătesei Himiko, despre care vorbesc cronicile chineze *Weizhi*.

La jumătatea secolului al VII-lea, influența ideologiei confuciene și a buddhismului a făcut ca experiențele extatice să fie scoase din ceremoniile de la curte și din marile temple și să fie trimise către realități religioase mai marginale. Folosirea transei a continuat și în contextul buddhist, îndeosebi în ezoterismul *Shingon*, dar statutul unei *miko* a mers în declin, iar rolul său a devenit pasiv, în favoarea personajului care era alături de ea în rit, un *yamabushi*, care în ședințe își asuma rolul de a controla și de a interpreta mesajul divin.

Ne putem face poate o idee despre ce era odată *miko* studiind șamanele care mai operează și astăzi în insulele Ryūkyū: *noro*, mediatore cu lumea zeilor, și *yuta*, care comunică cu morții. De asemenea, în zonele rurale din Tōhoku, în nordul Japoniei, *itako*, femei *medium* oarbe care dau glas sufleteilor defuncților, continuă tradiția acelor *miko*. Ele trăiesc în sate separate, ignorate, dacă nu ostracizate, de ierarhia religioasă și nu operează niciodată în riturile comunitare. Aparțin unei lumi religioase liminale și cunosc și patronează latura mai obscură a imaginarului religios al morții: într-adevăr, alături de sufletele pașnice și binevoitoare ale strămoșilor, se arată figuri pline de angoasă, fantasme neîmpăcate ale morților de moarte violentă, sufletele uitate și lipsite de consolarea riturilor memoriei, spiritele îndurerate ale copiilor nenăscuți. Sînt considerate suflete vindicative și periculoase, care îi hărțuiesc pe cei vii, aducînd boli și moarte. Stă în puterea acestor *itako* să dea glas plîngerii lor, să le elibereze de durerea lor sau chiar să le alunge prin rituri de exorcizare.

4. Spațiul sacru

Sanctuarul este adesea construit pe versantul muntelui, cufundat într-o pădure: el marchează punctul de graniță și de meditație între mediul cultivat, tărîm al oamenilor, și cel sălbatic, tărîm al zeilor. Potrivit cosmologiei antice, muntele este spațiul sacru, lumea misterioasă a *yama no kami*. Primăvara, o dată cu începerea cultivării orezului, această divinitate coboară în vale și vine să se așeze printre oameni, ocrotește spicele și este venerată ca zeu al cîmpurilor, precum și al fertilității și al belșugului. O dată cu secerișul, țăranii țin o sărbătoare a recunoștinței și mai târziu, în cîntece și dansuri, îl reînsoțesc pe zeu în păduri. Muntele este de asemenea tărîmul sufletelor morților. Tradiția vrea ca spiritele strămoșilor, după trecerea celui de-al treizeci și treilea an de la moarte, purificate prin riturile închinare memoriei, să devină nume tutelare ale satului și să meargă să se stabilească pe vîrfurile munților. Pornind de aici, în fiecare an sufletele defuncților coboară în vale la vremea *bon*-ului, sărbătoarea morților, care se desfășoară în toiul verii. Sînt primiți în case și venerați cu ofrande în fața altarelor strămoșilor. Există o tradiție străveche care vede în muntele Osoresan, în extremul nord al Japoniei, realitatea unui infern: în craterul acestui vulcan stins, șamanele oarbe țin sărbătoarea lui *bodhisattva* Jizō, ocrotitor al sufletelor, vorbesc cu morții și prezic celor vii viitorul.

Loc al imuabilului, spațialitate abstractă și nudă, muntele este totodată loc privilegiat al experienței mistice: încă de la începutul epocii dinastiei Nara (710-794), pe unii munți au început să se formeze comunități de *yama-bushi*: acești asceți, aflați la marginile lumii religioase oficiale, contopeau

într-un mod original vechea credință *shintō* cu teoriile taoiste, practicile extazului și doctrina și ritualurile buddhismului. Buddhismul și-a însușit simbolismul sacral de la munte: în *Shingon*, aceasta este realizarea pămîntească a *MANDALEI**, o diagramă a universului și a fațetelor buddhității. Începînd cu secolul al IX-lea, vechile viziuni *shintō* despre Lumea de Dincolo vor îmbogăți speculațiile gîndirii amidiste, și diferiți munți sacri faimoși, Fuji, muntele Yoshino, Kumano, pînă și Kōya au fost imaginați ca Pămînturile Pure (*jōdo*) luminoase și veșnic fericite ale lui *buddha* Amitābha (cf. cap. XVIII).

5. Riturile comunitare

Matsuri este un proces ritual riguros și complex care are în centru întîlnirea și comuniunea ofrandelor dintre o comunitate bine definită – un sat, un cartier orășenesc – și divinitatea sa tutelară. Apropierea evenimentului este marcată de îndesirea regulilor de puritate și de mai marea rigoare a interdicțiilor de impuritate care, în proporții diferite, îi implică pe toți participanții și transformă viața cotidiană a grupului. Ultimele rituri de purificare deschid în sfîrșit ceremonia. În fața locului celui mai sacru și secret al sanctuarului, preotul citește străvechile formule și îl roagă pe zeu să descindă printre oameni. Astăzi, *kami* este imaginat pătrunzînd într-un obiect sacru ascuns în ungherele cele mai pure ale templului. Într-o vreme, divinitatea o poseda pe *miko*, și în unele *matsuri*, chiar și astăzi, receptaculul zeului este un copil, ales pe rînd în fiecare an din familiile din sat. Ființă liminală, copilul este perceput ca mai apropiat de realitatea divină și de aceea mai potrivit să îndeplinească funcția de mijlocitor între cele două lumi: înveșmîntat în odăjdii sacre, nemișcat, cu ochii închiși, el primește ofrandele comunității. Acestea sînt orezul și *sake*: ofrande simple, dar de foarte mare valoare simbolică, ele sînt apoi împărțite și consumate înăuntrul templului de către comunitatea strînsă în jurul zeului său. Ca toate marile sărbători, *matsuri* definesc identitatea unui grup social, îi certifică ierarhiile sociale, legitimează în termeni sacrali puterea anumitor familii. Deseori cel care oficiază ritul, singurul care poate să se apropie de zeu și să-l roage, este capul satului și deseori el face ca în timpul banchetului sacru să se stabilească și să se rezolve între capii familiilor problemele care frămîntă comunitatea.

Matsuri este de asemenea timpul de SĂRBĂTOARE*. Întreceri, reprezentații teatrale, dansuri sacre, muzică se desfășoară de-a lungul întregii zile și nopți. Sînt deseori spectacole fascinante, care în aceste rituri de la țară continuă, nealterate, o tradiție veche de secole; comunitatea reînvie în ele forța propriilor rădăcini culturale. În toiul sărbătorii, zeul vine ridicat pe un palanchin și este purtat pe ulițele satului pentru ca energia sa benefică să fie distribuită întregii comunități. Este un moment de confuzie hilară și de

pericol, deoarece palanchinul e greu și zecile de băieți care îl poartă în spina-re pe ulițele înguste sînt incredibil de beți. Dar și acesta este un cod simbolic al ritului: alături de gesturile controlate, solemne, calme ale autorităților religioase și sociale, *matsuri* prevede acțiuni neconvenționale, bufe, violențe sau provocatoare din partea tinerilor, ca element creator de regenerare a ordinii.

În timpul anului, *matsuri* marchează fazele mai importante ale cultivării orezului. În riturile iernii oficiantul mimează în templu acțiunile cultivării pentru a parafa un pact solemn cu zeul privind viitorul. În același context se desfășoară ceremonii de divinație și rituri de inițiere a tinerilor și este recurent simbolismul sexual al fertilității, a oamenilor ca și a naturii. La începutul primăverii, „fecioarele orezului” celebrează transplantarea rituală a firelor verzi în orezăria templului și binecuvîntează începutul culturii. În Japonia, vara, caldă, cenușie și apăsătoare din cauza umidității, este vremea morților, iar experiența sacrală *shintō* se concentrează asupra exorcizării spiritelor neliniștite care, averse de viață, amenință existența oamenilor și sug energia din spicele de orez. Pe această tradiție s-a alăturat *bon*, cel mai important rit buddhist pentru sufletele strămoșilor.

O dată cu secerișul din toamnă se celebrează ritul cel mai important, *niiname*, sărbătoare a recunoștinței în care oamenii împărtășesc cu zeii lor primele roade culese. Și tocmai sub forma unui umil și străvechi *niiname* fiecare nou împărat își consfințește suirea pe tron. *Daijōsai* al suveranului este într-adevăr o agapă celestă: se petrece într-un mod solemn și hieratic, aproape cu totul în taină, în timpul nopții, în două sanctuare construite anume înlăuntrul palatului imperial. După o perioadă de post și abstenență rituală, purificat printr-o baie lustrală, viitorul suveran îmbracă veșminte de mătase albă; apoi o procesiune liniștită și tăcută îl însoțește la primul templu. El singur are acces la încăperea cea mai retrasă și mai sacră. Aici gustă din orezul nou și din noul *sake*, în comuniune cu spiritul lui Amaterasu, străbuna divină. În încăperea se află de asemenea „culcușul zeului”, care amintește poate de o antică hierogamie. Puțin după aceasta repetă aceeași ceremonie în celălalt sanctuar. La sfîrșitul ritului, o dată cu ivirea zorilor, a devenit împărat (*tennō*).

Experiența *shintō* se articulează potrivit unor scheme de relații religioase circumscrise, înlăuntrul diverselor „lumi” sacre, autonome una față de alta. Primul adevărat nucleu religios instituțional este *ie*, clanul, care își are propriile divinități ocrotitoare, strămoșii și *kami* ancestrali, și care menține o tradiție rituală proprie printr-o serie de ceremonii familiale. Autoritatea religioasă este întrupată de șeful clanului, care oficiază riturile în locul cel mai important din casa sa, unde sînt așezate altarul strămoșilor și cel al zeilor. Modelul „familist” este transpus în experiența religioasă a satului. Și acesta,

Într-adevăr, își are divinitățile sale specifice, destinate ale unui cult oficiat de către capul satului, dar cu excluderea satelor învecinate.

Alte instituții, ca asociațiile de credincioși ai unei anumite divinități, dar și unele bresle și organizații din categoriile lucrătoare, creează o sferă proprie de activitate religioasă. Practica de cult a unui japonez nu se desfășoară, așadar, după niște rituri comunitare săptămânale deschise tuturor, ci după un calendar care este suma diferitelor calendare rituale ale mediilor sociale și religioase specifice din care face parte. Acest lucru ne ajută să înțelegem, dincolo de retorica naționalistă a unei epoci, rolul sacral unificator al suveranului: solitar, în vârful piramidei sociale, el rezumă, prin riturile închinăte străbunilor divini, toate diferitele universuri culturale și devine simbolul principal al unității poporului japonez.

Relația dintre puterea politică și autoritatea religioasă este o problemă crucială în toate societățile. În Japonia, ca și în China, tendința generală a fost aceea de a stabili o armonie între cele două sfere, drept pentru care credința religioasă a legitimat puterea politică, iar autoritatea politică a confirmat-o pe cea religioasă. Miturile despre descendența divină a împăratului au atestat încă din Antichitate sacralitatea conținută în actul de guvernare. O societate ierarhică precum cea japoneză tradițională își afla legitimarea ultimă în figura suveranului: punct central al armoniei dintre destin și acțiunea umană, dintre Cer și pământ, el avea dreptul la obediență și la lealitate din partea supușilor, deoarece primise mandatul din Cer printr-un șir neîntrerupt de strămoși care urca în timp până la zeița soarelui, Amaterasu. Și atunci când curtea sau guvernul *shōgun*-ului vor patrona întemeierea unor importante sanctuare, la rîndul lor sacerdoții *shintō* vor accepta să fie subordonați guvernului și să desfășoare rituri în favoarea păcii și a bunăstării statului.

6. *Sincretismul religios*

Doar atunci când noua doctrină buddhistă a reușit să găsească o armonie cu credința *shintō*, prin intermediul unor forme de sincretism religios, ea a reușit să pătrundă în cultura japoneză. Într-adevăr, specificul experienței japoneze constă în modul în care diferite tradiții religioase au interacționat și s-au influențat între ele, și mai ales în modul în care viziunea *shintō* le-a interpretat, modificat și amalgamat, fără a renunța niciodată la acele idei profunde care constituie miezul propriei sale concepții originale despre sacru. Este un mod de a raționa care favorizează mai mult includerea decât excluderea, inclinat să descopere analogii, să sesizeze asonanțe; care acceptă contradicțiile și vede unitatea lor ascunsă. În afară de aceasta, există aici o tradiție a libertății de interpretare a ideii religioase: experiența sacrului este o căutare individuală a mîntuirii, care tinde să dezvăluie în sine realitatea

ultimă, fie ea spirit divin, fie *dao*, fie buddhitatea. Poate că este util să amintim că termenul *shūkyō* („religie“) e recent: a fost inventat în secolul al XIX-lea, pentru a traduce conceptul occidental. Termenul vechi este *dō*, „Cale“.

Încă de la începutul secolului al VIII-lea în templele buddhiste se aduceau rugăciuni zeilor, dar primii călugări, neofiți ai unei religii milenare, cu învățături atât de complexe și profunde, urmau în mod riguros doctrina și considerau, cu un sentiment de superioritate abia disimulată, divinitățile *shintō* ca pe niște ființe încă prizoniere ale ciclului renașterilor și deci inferioare unui *buddha*. Cu timpul, *hijiri*, itineranți religioși, și *vamabushi*, asceții de pe munte, în practica lor mistică în marginea lumii religioase oficiale, au ajuns să îmbine vechea viziune sacră cu temele și ritualurile buddhiste, cu practicile extatice și cu doctrinele taoiste. Tocmai ei au fost cei care au jucat un rol fundamental în procesul de asimilare, care s-a realizat la nivel „oficial“, a ierarhiei monastice, în cursul epocii Heian (794-1185), prin introducerea, grație învățăturii lui Kūkai, a teoriei ezoterice a *honjisuijaku*. În nucleul său central există ideea că divinitățile *shintō* sînt manifestări temporale ale esenței originare a buddhității și a treptelor minții iluminate; ele exprimă, adică, într-un alt limbaj simbolic, niște fațete ale unuia și aceluiași adevăr ultim. Prin urmare, a-i venera pe *kami* echivala cu a-i venera pe *buddha*.

A fost o cotitură decisivă: buddhismul își însușea astfel întreaga bogăție a spiritualității autohtone, se înrădăcina în profunzimea țesutului cultural japonez, îl influența și, la rîndul său, era influențat într-un mod original. S-au creat două școli de gîndire. Prima a înflorit în perioada medievală în lăuntrul tradiției *Tendai*. Ea avea caracter ezoteric, iar învățăturile sale, care uneau într-un mod special și nesistematic miturile *shintō*, doctrinele buddhismului tantric, tradițiile taoiste și practicile *yin-yang*, erau transmise în mod direct de la maestru la discipol. Celălalt curent, *Ryōbushintō*, a fost fructul sincretismului în cadrul buddhismului ezoteric *Shingon*. Dainichinyorai (Mahāvairocana), supremul *buddha*, adevărul absolut al *Dharmei*, a fost echivalat cu zeița Amaterasu. Amitābha, *buddha* cel milostiv, se manifesta în sanctuarul *shintō* din Kumano; Hachiman, străvechi *kami* al metalului, venerat mai tîrziu ca zeu al războiului și ca ocrotitor ceresc al puternicei familii Minamoto, a fost venerat ca ipostază a lui *buddha* Yakushinyorai.

Sub influența confucianismului, ideile *shintō* despre divin au căpătat ulterior noi caracteristici. În raportul om-*kami* s-a pus accentul pe elementul moral prin noțiunile de onestitate, sinceritate, rectitudine. Unii gînditori au prelucrat în cheie metaforică simbolismul anumitor rituri, în special al celor de purificare, pentru a face din el un itinerar interior de meditație în căutarea unei stări de sinceritate și de detașare a minții spre a realiza comunicarea cu dumnezeu. În același mod, doctrina confuciană a pietății filiale a legitimat

și s-a contopit cu vechea credință *shintō* în divinitatea strămoșilor familiei și cu practicile buddhiste pentru mîntuirea sufletelor morților: cultul strămoșilor a devenit astfel o trăsătură caracteristică a experienței religioase japoneze.

7. Curentele doctrinare

În ciuda tendințelor de sincretism, *shintō* și-a menținut, în umilele tradiții ale sanctuarelor de la sate, independența și încă de la începutul secolului al XIII-lea a existat o reacție. Într-devăr, perioada Kamakura (1185-1333) a fost martora unei înnoiri profunde a buddhismului și a creării unor mișcări de gîndire radicale, pe cît de îndrăznețe în speculație, pe atît de exclusiviste și sectare. Chiar și lumea religioasă a credinței *shintō* a încercat prin reacție să-și redescopere originalitatea și să răspundă într-un mod diferit noilor exigențe ale societății. Pe parcursul secolului al XIII-lea, preoții sanctuarului din Ise elaboraseră rînd pe rînd o tradiție religioasă proprie și o transmisese prin cinci cărți fundamentale venerate ca texte revelate de împărați mitici sau de divinități. Ele erau accesibile doar unui număr restrîns de inițiați și tratau despre rituri, mituri, reguli de puritate și interpretări doctrinare. Teoriile buddhiste apăreau aici într-un mod marginal. Watarai Ieyuki (1256-1351), un preot de o profundă cultură, a reorganizat sistematic această cunoaștere într-o *summa* de largă respirație doctrinară, *Ruijūjingihongen*, din 1320, care a servit drept inspirație multora și care a marcat începutul perioadei de reînflorire a *shintō*. Teoria *honjisuijiaku* era răsturnată potrivit unei perspective proprii shintoismului: *buddha* erau cei considerați drept „manifestări temporale” ale unei realități ultime și superioare care era de fapt a *kami*-lor.

Pe această linie de independență și de cercetare teoretică s-a format școala *Yuiitsushintō*, cunoscută și ca *Yoshidashintō*. Bazată pe doctrina transmisă de numeroase generații ale familiei sacerdotale Yoshida (descendentă a vechilor *urabe*, ghicitorii), a fost în mod esențial o creație a lui Yoshida Kanetomo (1435-1511). El susținea că *shintō* era credința cea mai profundă și mai originală, din care și confucianismul, și buddhismul, și taoismul se inspiraseră, și că în scrierea sa cea mai importantă, *Yuiitsushintō myōbōyōshū*, stabilirea de asemenea liniile celor două tradiții diferite: un *shintō* exoteric bazat pe *Kojiki* și pe *Nihonshoki*, și un *shintō* inițiativ, bazat pe scrierile despre care el afirma că ar fi fost revelate în vremuri străvechi de zei și conservate și transmise de familia sa. La începutul secolului al XVI-lea, Yoshida Kanetomo era cu siguranță figura cea mai marcantă din panorama religioasă.

Teoriile elaborate de școlile sacerdotale au ieșit din cercurile de studiu ezoteric și au început să se răspîndească în rîndurile unui public mai larg de laici. În cursul epocii Tokugawa (1603-1868), școala Yoshida se va lupta

pentru o reorganizare la nivel național a instituțiilor religioase *shintō*, iar noul guvern shogunal îi va încredința supervizarea sanctuarelor și a numelor preoților. Până în era Meiji (1868-1912), ea va juca un rol fundamental în dezvoltarea doctrinei, a practicilor rituale și a disciplinei morale.

În perioada feudală, tradiția *shintō* s-a revigorat și a evoluat în două direcții. O primă tendință e reprezentată de școala *Suikashintō* întemeiată de Yamazaki Ansai (1619-1682). El sublinia similitudinile dintre *shintō* și gândirea neoconfuciană, și în această cheie a reinterpretat mitologia veche, afirmând echivalența dintre Calea Cerului și Calea Omului și identitatea dintre credința în *kami* și lealitatea față de împărat. Alți gânditori din acea perioadă, cum ar fi Kumazawa Banzan (1619-1691), Ishida Baigan (1685-1744), liberi de constrângerile unor școli, s-au inspirat din *shintō* și din aspirațiile eticii confuciene și au propus, unui auditoriu popular, un mesaj filozofic original.

În aceeași epocă, diferiți intelectuali și savanți, aflați departe de lumea literaților confucieni și de spiritul fundamental antibuddhist, au căutat să definească o nouă viziune asupra lumii, asupra istoriei și asupra destinului omului în societate. Ei s-au orientat spre trecutul mitic și s-au apropiat cu rigoare filologică de textele cele mai vechi ale mitologiei, ale literaturii și poeziei. În mod paradoxal, un călugăr *Shingon*, Keichū (1640-1701), prin scrierile sale despre *Man'yōshū* (cea mai veche antologie poetică), a fost cel a care a inițiat curentul filozofic *Kokugaku*. Kamo Mabuchi (1697-1769) i-a continuat învățătura, dar figura cea mai marcantă a fost Motoori Norinaga (1730-1801). El propunea o respingere radicală a raționalității filozofice a confucienilor, precum și a idealurilor buddhiste, în favoarea unei întoarceri la „puritatea” sensibilității spiritului japonez care putea fi regăsită numai în rădăcinile autohtone ale acelei spiritualități *shintō* transmisă de *Kojiki*. În epocă, nimeni nu mai citea această carte de mituri scrisă într-o limbă veche care devenise îndepărtată și greu de înțeles, și Motoori, cu o dăruire absolută, și-a închinat mare parte din viață sarcinii dificile de a o traduce și de a o comenta. Viziunea asupra lumii și societății, pe care Motoori Norinaga o schița în termeni vagi și marcați de utopia unei îndepărtate vârste de aur, a fost tradusă într-o teoretizare mai precisă cu caracter politic și social de către Hirata Atsutane (1776-1843). Ideile acestor scriitori despre sacralitatea figurii împăratului, despre destinul națiunii și despre „Calea *kami*-lor”, ca unică religie adevărată a Japoniei, vor exercita o influență profundă asupra discursului ideologic care va determina procesul de modernizare a țării.

8. Doctrina „Shintō” și modernitatea

Poate părea paradoxal, dar procesul de occidentalizare în care s-a aventurat Japonia la sfârșitul secolului al XIX-lea a fost susținut din punct de

vedere ideologic tocmai de viziunea religioasă cea mai arhaică. Dar ea s-a produs printr-un proces cultural controversat și conflictual. Doctrina *shintō* a fost într-adevăr sursa de inspirație a două discursuri ideologice cu strategii opuse. Pe de o parte, concepțiile sale au slujit clasei conducătoare pentru a manipula consensul spre schimbări economice și sociale radicale impuse de sus țării. Dimpotrivă, aceleași concepții au inspirat viziunea plină de disensiuni a unor capi carismatici și credința multor dezmoșteniți, victime ale acestor schimbări. Nu era ceva întâmplător: atât din perspectiva guvernării, cât și din cea a marginalității sociale, a fost clară percepția că „modernizarea” redefinea întregul univers tradițional și producea o profundă criză a identității culturale. Numai o întoarcere la rădăcini putea să ducă la depășirea dezorientării produse de abandonarea trecutului, dar fără înțelegerea deplină a semnificației și valorilor viitorului. Valul de naționalism pe de o parte, ca și utopiile milenariste pe de alta pot fi legate de accentuarea sentimentului de pierdere de sine pe care țara l-a trăit pentru a realiza un model atât de diferit și de străin ca acela al Occidentului.

În prima jumătate a secolului XX, guvernarea a reușit să creeze o ideologie religioasă de stat (*kokkashintō*), utilizând toate potențialitățile politice ale vechii doctrine despre autoritatea supremă a suveranului de origine divină; a redescoperit principiul „uniunii dintre rituri și guvernare”, care prevedea o educație și o administrație strict confesionale și teocratice; și în timp ce disensiunile politice erau treptat eliminate și reduse la tăcere, autoritățile puneau accent pe simțul disciplinei, al obedienței, al unității, sublimat în idealul *kokutai*, trupul mistic al națiunii.

S-a practicat o politică de ingerință sistematică în vechile practici ale credinței, care au fost reinterpretate de unii teoreticieni ai regimului și „purificate” de orice formă de sincretism, și treptat s-a realizat o uniune între organizarea religioasă și stat, cu tonalități tot mai naționaliste. În 1868 a fost creat un sistem de sanctuare naționale controlate de Ministerul Riturilor Divine, considerat cel mai important dintre diferitele ministere. I-a urmat, în 1872, Ministerul Doctrinei, și mai puternic. În sfârșit, organizarea doctrinei *shintō* de stat a trecut sub egida Ministerului de Interne. Școlile buddhiste și Noile Religii au fost persecutate și, în cele din urmă, reduse la conformism și la tăcere. După înfrângerea în al doilea război mondial, întregul sistem a fost desființat. Noua constituție consfințește libertatea de cult.

S-au format în această perioadă *shinshūkyō*, mișcări religioase de libertate și de mîntuire care dădeau glas marginalizării sociale. Tenrikyō, Konkōkyō, Ōmotokyō, Sōkagakkai, Sekaimeshiakyō erau congregații de credincioși conduși de un lider carismatic, în general o femeie înzestrată cu capacități extatice (cf. cap. XXIII, 2).

Ea, un adevărat dumnezeu pe pămînt, este mîntuitoarea mult așteptată. Se adresează credincioșilor săi fără să se sinchisească de ierarhia socială.

Neconformându-se stereotipiilor legate de femeie, ea sfidează autoritatea bărbaților și le subminează rolurile sociale. Divinitatea care o posedă e necunoscută mitologiei oficiale, dar se proclamă „zeu suprem“. Transa ei e violentă, spontană și imprevizibilă, mesajul ei e liber de orice schemă, după cum și viziunea ei e lipsită de orice logică. Ritul extatic nu se mai supune unui ritual tradițional: în fața credincioșilor săi, femeia carismatică dansează, cântă, improvizează monologuri interminabile, uneori se travestește în bărbat, deseori este grosolană, needucată, le aruncă invective celor prezenți, apoi tace ursuză, după care începe din nou să cânte. Ședința răspunde unei exigențe sociale stringente de a experimenta un raport diferit cu dumnezeu, dar acest mod excesiv de a exprima preaplinul unor emoții și de a le da frâu liber este cel care, dintr-un punct de vedere sociologic, este primul tip adevărat de mîntuire pe care ea reușește să-l ofere credincioșilor săi. Ea îi implică în lumea sa fantastică de viziuni profetice și ritul devine un antirit colectiv. Credincioșii dau năvală să-și mărturisească problemele, să-i asculte profețiile și să fie iertați prin puterea miracolelor ei.

Mesajul lui dumnezeu nu vorbește despre o lume sigură și senină: în profețiile milenariste despre o catastrofă iminentă se reafirmă conflictele și traumele sociale pe care devenirea istorică le-a impus Japoniei. Deguchi Nao vestește că prezentul este *kemono no yo*, o lume de demoni și de monștri, și că în curînd vor veni cataclisme și minuni de natură să-i pună capăt. Dacă Deguchi proclamă sfîrșitul lumii în 1922, Jokōson îl profetizează în 1946. Din catharsis-ul lumii se naște însă speranța paradisului. Fondatoarea carismatică este un dumnezeu care distruge și regenerează. „Eu sînt glasul adevăratului dumnezeu“, urlă Nakayama Miki în prima sa transă inițiativă; „coborît din cer pentru a-i mîntui pe toți oamenii“. Îi fac ecou cuvintele inspirate ale lui Deguchi Nao: „Eu sînt dumnezeul venit să reconstruiască și să reînnoiască lumea și să o fac să devină un paradis.“ Venerată ca dumnezeu pe pămînt, suverană a unei noi împărății a fericirii, în jurul ei se formează un grup de „oameni adevărați“, iar locul pe care ea l-a ales devine „refugiul în fața catastrofei“, „originea binelui“, „centrul lumii“. Dar totul acolo este în afara realității sociale, este o lume „altă“, și comunitatea celor aleși devine o națiune nouă.

În paradisul terestru totul este desăvîrșit și înfăptuit. Chiar și utopia poate fi o închisoare din care nu se poate ieși. Crescînd, comunitatea reproduce structura socială tradițională: *kami* care posedă carisma devine *ujigami* a noii comunități și, dacă la început mișcarea puneă preț pe egalitarismul adepților, acum se organizează după un sistem ierarhic; utilizează activitatea lucrativă a credincioșilor și devine independentă din punct de vedere economic. Tot în urma persecuțiilor, ajunge la un compromis cu puterea statului și colaborează la aplicarea directivelor guvernului în materie religioasă, obținînd în schimb recunoașterea oficială ca „secta *shintō*“.

Proliferarea acestor Religii Noi, îndeosebi în perioada de după război, transformă caracteristicile practicii extatice și o reduce tocmai la schemele împotriva cărora se constituise ca alternativă. Aparatul organizatoric al mișcării își sporește treptat puterea. Rugăciunile cîntate în transă și inspirate de dumnezeu devin niște formule stereotipe. Mesajul său este făcut public într-o versiune oficială. În fața riscului pierderii carismei, mișcarea găsește stratagemile care reconciliază fascinația puterii extatice cu necesitatea unei organizări birocratice a sacralului, elaborînd cu ajutorul mass-media o nouă imagine a fondatoarei, adaptată exigențelor religioase ale societății contemporane.

Bibliografie

- ASKENAZI M., 1993, *Matsuri. Festival of a Japanese Town*, Honolulu.
- ASTON W.G. (ed.), 1956, *Nihongi*, London (ed. I, 1896).
- BLACKER C., 1975, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London.
- BOCK F. (ed.), 1970–1972, *The Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era*, 2 vol., Tokyo.
- DENTONI F., 1980, *Feste e stagioni in Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Roma.
- GRAPARD A.G., 1992, *Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Los Angeles.
- HARDACRE H., 1989, *Shinto and the State, 1868–1988*, Princeton.
- HORI I., 1968, *Folk Religion in Japan*, Tokyo.
- HORI I. (ed.), 1990, *Norito*, Princeton.
- KAGEYAMA J.H., 1973, *The Arts of Shinto*, New York-Tokyo.
- KURODA T., 1981, „Shinto in the History of Japanese Religion“, *The Journal of Japanese Studies*, 7, 1, pp. 1–23.
- MARAINI F., 1995, *L'Agape Celeste. I riti di consacrazione del Sovrano giapponese*, Firenze.
- MARAINI F., 1996, *Lo shintō*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 613–663.
- MAREGA M. (ed.), 1938, *Ko-ji-ki. Becchie cose scritte*, Bari.
- MURAOKA T., 1964, *Studies in Shinto Thought*, Tokyo.
- OBAYASHI T., 1981, *Ise e Izumo. I santuari dello Shintoismo*, Milano.
- PHILIPPI D.L. (ed.), 1968, *Kojiki*, Tokyo.
- RAVERI M., 1984, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia.
- ROTERMUND H.O., 1988, *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris.
- SCHWADE A., 1986, *Shinto Bibliography in Western Languages*, Leiden.
- SPAE J.J., 1972, *Shinto Man*, Tokyo.
- TWEEUWEN M., 1996, *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine of Ise*, Leiden.
- VILLANI P., 1990, *Lo Shintoismo: variazioni su temi linguistico-religiosi*, Napoli.

Partea a patra

Istoria religiilor în cultura modernă

de Marcello Massenzio

Istoria religiilor și antropologia

I. Preambul

1. Religie, religii

Un manual de „istorie a religiilor“ nu poate ocoli problema definirii religiei; dacă ar face aceasta, ar fi considerat nu numai incomplet, lipsit de suportul teoretic necesar pentru a asigura unitatea internă a volumului, dincolo de organizarea în mod necesar diferită a părților separate, încredințate unor specialiști din diferite sectoare. La aceasta se adaugă faptul că în însuși titlul disciplinei apare un element care nu este în mod cert evident (se vorbește despre religii, nu despre religie la singular), a cărui înțelegere deplină reclamă tocmai asumarea critică a problemei despre care s-a vorbit, pentru a o evalua înălăuntrul unei perspective culturale de amplă respirație. Pluralul în chestiune reprezintă trăsătura distinctivă și, ca să spunem așa, „care dă noblete“ materiei: să-l considerăm pe moment ca pe un semnal care ne avertizează, brusc, că privirea istorică religioasă nu se îndreaptă atât spre ceea ce, în mentalitatea occidentală comună, este considerat a fi religia prin definiție, deoarece privirea posedă o extensie mult mai amplă, care permite să fie cuprinse formațiuni religioase din cele mai diverse civilizații.

O astfel de lărgire a orizonturilor nu este cu siguranță rodul întâmplării, ci reprezintă un produs al unui proces fundamental care a implicat dimensiunea religiei, dar care nu s-a limitat desigur la aceasta din urmă. El ia avânt în momentul în care civilizația occidentală decide să se deschidă cunoașterii civilizațiilor extra-occidentale: e vorba de momentul martor la nașterea etnologiei, știința închinată studiului umanităților „altele“. Faptul de a-și asuma ca obiectiv cunoașterea a ceea ce din punct de vedere cultural este străin a pus și continuă să pună probleme epistemologice foarte complexe, căror cercetătorii le-au dat rezolvări diferite în decursul timpului. De pildă: cu ajutorul căror criterii, al căror categorii interpretative poate fi abordat în mod adecvat studiul unor civilizații care nu fac parte din tradiția occidentală? Din reflex, ne întrebăm, mai mult în general, despre rolul Occidentului într-un scenariu cultural extrem de dilatat. Cît despre religie, se pune, în acest context, o întrebare de fond: este suficient, este potrivit bagajul concep-

tual făurit cu precădere în funcție de creștinism pentru a da de capăt altor universuri religioase? Sau va fi nevoie să se construiască alte cadre de referință? A ține cont de asemenea întrebări, a medita din nou la ele în lumina istoriei gândirii antropologice și istorico-religioase, pentru noi, contemporanii, înseamnă să abordăm problema religiei într-un mod nou, în consonanță cu vremurile pe care le trăim.

Întrebările puse, limitate numeric, dar bogate în implicații, ne permit să intuim complexitatea procesului de reînnoire schițat mai sus: proces în care istoria religiilor e parte integrantă, și care ne îndeamnă să punem în permanență în discuție noțiunile dobândite ca certe, în încercarea de a le formula la un nou nivel, care să nu favorizeze o anumită civilizație, considerată *a priori* superioară față de toate celelalte. Aceasta deoarece conștiința pluralității culturilor, care s-a produs mai ales grație contribuției științei etnologice, ar reprezenta un câștig neînsemnat dacă nu ar fi însoțită de o recunoaștere fundamentală a demnității egale a culturilor și, prin urmare, a religiilor. Acest din urmă factor constituie unul din punctele ferme ale conștiinței umaniste contemporane, care se consolidează operînd în toate direcțiile posibile. Iată schițat, așadar, fundalul în care să situăm problematizarea noțiunii de religie, în care să dezbatem chestiunea raportului religie/religii. Din moment ce orice operațiune critică serioasă nu se naște pe neașteptate și din nimic, ci posedă un context în care trebuie să fie inserată în mod critic, ni s-a părut necesar să reparamur anumite momente mai importante ale reflecției mature în sectoarele de graniță ale etnoantropologiei și ale istoriei religiilor, pentru a scoate la lumină transformările treptate care au atins conceptul de religie, în încercarea de a-l adecva la o situație în schimbare, în cadrul căreia Occidentul nu mai dialoghează de unul singur, ci se măsoară, prin răspunsuri discordante, cu celălalt.

2. Istoria religiilor și antropologia culturală

În albia istoriei religiilor se varsă diferite tipuri de științe (de ordin istoric, filologic, filozofic etc.), printre care se remarcă îndeosebi cea a antropologilor: aceasta deoarece ea a contribuit într-o măsură considerabilă la caracterizarea disciplinei și, în plus, a dus la constituirea unui sector special de cercetare, relativ autonom, înlăuntrul istoriei înseși a religiilor. Vom denumi în mod convențional acest sector, caracterizat prin întâlnirea dintre istoria religiilor și antropologia culturală, „antropologie religioasă” al cărei cadru apare marcat, în general, de complexitatea teoretică și de bogăția fermenturilor culturale.

Trăsătura distinctivă a „antropologiei religioase” depinde, înainte de orice, de calitatea obiectului de cercetat, care retrimite la orizontul religios al ci-

vilizațiilor extra-occidentale, deseori etichetate încă de opinia curentă drept „primitive“. Atribut care trebuie pus în mod radical în discuție, întrucât implică o evaluare a meritului în fața căreia nu poți rămâne indiferent. Din schița rapidă pe care am făcut-o rezultă un dat demn de a fi reținut: în centrul sectorului avut în vedere se află problema „diversității culturale“, evaluată *sub specie religionis*: ținând cont de astfel de premise, nu putem face decât să chemăm în instanță etnologia, disciplina dedicată studierii *ethnos*-ului non-occidental, considerat în totalitatea aspectelor sale.

Ca primă concluzie, se poate afirma că relația istorie a religiilor/etnoantropologie este funcțională pentru îmbogățirea ambelor discipline. Istoria religiilor face parte din marele proces de transformare a Occidentului care a dus la asumarea diversității culturale ca obiect de cercetare istorică: tipul său de viziune asupra realității este marcat de această apartenență. În același timp, istoria religiilor este parte integrantă dintr-un alt proces cultural al Occidentului contemporan: cel care a pornit de la recunoașterea fundamentală a autonomiei faptului religios.

3. De la premisele teoretice la planul operativ

„Antropologia religioasă“, în măsura în care ne confruntă cu fenomene ce aparțin unei dimensiuni diferite de aceea cu care sîntem obișnuiți, reclamă un efort, o implicare intelectuală în plus: cu alte cuvinte, capacitatea de a pune temporar între paranteze categoriile interpretative la care ne-am obișnuit să recurgem. Capacitate care nu se dobîndește brusc, ea fiind produsul final al unei profunde reînnoiri a modului tradițional de a aborda realul; noutatea, ruptura cu tradiția constă în mod esențial în faptul de a considera sistemele noastre de evaluare valabile nu în absolut, ci doar în relația cu lumea care le-a produs în cursul istoriei sale: lumea occidentală. Conștientizarea valabilității relative a sus-numitelor categorii constituie condiția *a priori* care permite să ne îndreptăm privirea departe, în direcția unor realități culturale care se situează în afara modului nostru familiar de a fi oameni.

O asemenea conștiință critică a limitelor inerente aplicării criteriilor noastre de interpretare nu este suficientă, ea singură, pentru a promova cunoașterea a ceea ce din punct de vedere cultural e străin: ea trebuie să fie însoțită de elaborarea unor instrumente cognitive adecvate obiectului care se vrea cercetat.

ETNOCENTRISM

În accepțiunea curentă, termenul de „etnocentrism“ indică o atitudine colectivă care prezintă două aspecte complementare între ele: disprețul pentru toate formele culturale (religioase, sociale, morale, estetice etc.) care di-

feră de cele în vigoare într-o anumită societate și, simultan, identificarea sistemului cultural propriu din aceasta din urmă cu Cultura în sens absolut. Cu alte cuvinte, etnocentrismul constă în respingerea diversității: respingere care induce o trimitere în sfera naturii a ceea ce e străin din punct de vedere cultural și care ajunge să genereze comportamente inspirate de intoleranță.

Etnocentrismul este o atitudine larg răspândită în grupurile umane: așa cum se poate citi în *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* (îngrijit de P. Bonte și M. Izard, Paris, 1992, p. 247), umanitatea încetează de a mai exista la propriile frontiere lingvistice, etnice și chiar și de clasă sau de castă; în formele sale extreme, etnocentrismul duce la distrugerea popoarelor „altele“ (etnocid, genocid). Etnocentrismul se revarsă în rasism atunci când utilizează teorii pseudoștiințifice în încercarea de a trimite la o fundamentare genetică prerogativele culturale ale unui grup etnic considerat inferior dintr-o prejudecată.

M. J. Herskovits, unul dintre cei mai însemnați antropologi culturali din Statele Unite, face distincția între două modalități diferite ale fenomenului: pe de o parte, analizând în principal popoarele analfabete, el identifică un etnocentrism mai mult implicit decât explicit în ideologie, care are și o funcție pozitivă, în măsura în care contribuie la adaptarea individului și la integrarea sa socială; pe de altă parte, cercetătorul pune accentul pe etnocentrismul văzut în aspectul său mai cunoscut și mai agresiv, care ia formă atunci când, „așa cum se întâmplă în cultura euroamericană, el se realizează și este așezat la baza unor programe de acțiune în dauna bunăstării altor popoare“ (*Man and his Work*, New York, 1956, p. 68).

Împotriva acestui al doilea tip de etnocentrism, Herskovits elaborează teoria „relativismului cultural“, care propune un mod nou de a aborda faptele culturale (ivi, pp. 61-78).

Relativismul cultural consideră drept nevalabilă, din punct de vedere științific, prezumția pe care se bazează atitudinea etnocentrică, examinată în special în raport cu civilizația occidentală (în acest caz, trebuie să vorbim despre eurocentrism); prezumție care constă în pretenția de a evalua culturile „altele“ prin referirea la sistemul de valori propriu Occidentului, ca și cum acesta din urmă ar fi universal și nu legat de un context cultural bine determinat din punct de vedere istoric. Implicațiile cu caracter general se referă la faptul că orice cultură trebuie să fie judecată în raport cu sistemul de valori care îi corespunde și că orice deviere de la această linie reprezintă un arbitrar inacceptabil. Într-o asemenea optică, sînt considerate cu totul nelegitime ierarhiile de valori, ca acelea cu tentă evoluționistă, care sînt rodul orientării ce atestă *a priori* valabilitatea absolută a caracterelor civilizației occidentale.

Acest tip teoretic de punere a problemei rămîne și astăzi un punct ferm, chiar dacă nu este scutit de critici: acestea din urmă au fost aduse de E. De Martino, care subliniază riscul ca relativismul cultural să poată duce la dezinteres și la dezimplicare în disputele cu Occidentul (*Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962, pp. 86-91). Pentru De Martino, cunoașterea culturii „alta“,

obținută prin eliminarea tuturor prejudecăților eurocentrice, constituie o valoare în momentul în care stimulează Occidentul să pună sub semnul întrebării propriul patrimoniu cultural, cu scopul de a-și depăși limitele și de a începe să-l reia în posesie într-un mod critic.

Am descris pînă aici faza pregătitoare a unui itinerar cognitiv de tip nou, prezentînd succint problemele cu care trebuie să se măsoare subiectul în încleștarea lui cu materialul etnologic. În ceea ce privește specificul religios, e necesar să se concentreze atenția asupra unei alte condiții *a priori* a analizei. Este vorba, în cazul acesta, de a evita asumarea categoriei occidentale de religie ca punct imediat de referință și de judecată, ba chiar de a supune unei revizii critice radicale o întreagă serie de noțiuni de bază (ca magie, mit, rit, entitate supraomenească...), pentru a putea fi aplicate cu precauție și discernămint unor contexte religioase „altele“.

OCCIDENTUL ȘI LUMEA A TREIA

Un aspect al complexe relații Occident/Lumea a Treia care a stîrnit interesul unor istorici ai religiilor și al unor etnologi e reprezentat de „răspunsurile“ unor băștinași la politica occidentală de oprimare colonială și de deculturație sistematică. În astfel de „răspunsuri“ ies la suprafață, unite printr-o legătură inextricabilă, aspirații politice, religioase, economice, sociale, toate dominate de un fir conducător comun: voința radicală de autonomie și dorința de a răsturna neîntîrziat *status quo*-ul. Limbajul prin care se exprimă protestul de masă al popoarelor colonizate își are rădăcinile adînc înfipite în imaginarul religios – în general de tip profetic și/sau milenarist –, caracterizat prin fuziunea sincretică a unor elemente tradiționale cu elemente creștine, selecționate *ad hoc* de băștinași și replăsmuite în funcție de noile exigențe istorice.

Panorama – pînă în prezent cea mai completă – a mișcărilor social-religioase cu caracter autonomist și anticolonial e constituită de volumul lui V. Lanternari cu titlul nici că se poate mai explicit: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960. E vorba despre organizații culturale de remarcabilă complexitate care dovedesc, înainte de toate, capacitatea culturilor așa-numite „primitive“ de a face istorie, demonstrînd în mod definitiv netemeinicia prejudecății care le situa în afara istoriei. Distincția între libertate și mîntuire, introdusă de Lanternari, răspunde scopului de a identifica două orientări de bază: cea inspirată din nevoia de emancipare politică (mișcările africane conduse de profeți indigeni constituie un model de referință, în această privință) și cea dominată de evadarea de tip mistic din realitate, evadare evaluată drept unica formă de eliberare din negativitatea absolută a situației prezente („Peiotismul“ indienilor din America de Nord se încadrează într-o perspectivă similară). Între cei

doi poli menționați se înscrie o serie întreagă de mișcări înlăuntrul cărora nu e ușor să se delimiteze net proiectul libertății de cel al mîntuirii: cazul cel mai reprezentativ este acela al *Cargo Cults* („Culte ale Cargoului“ sau „ale mărfurilor“) melaneziene, cu caracter escatologic, al căror motiv dominant e reprezentat de așteptarea mesianică a întoarcerii morților indigeni, în calitate de aducători de mărfuri europene pentru descendenții lor; întoarcere care va da naștere unei ere de bunăstare definitivă.

Tocmai mișcărilor sus-menționate le-a dedicat P. Worsley lucrarea clasică *The Trumpet Shall Sound*, Londra, 1957, care a marcat o cotitură în modul de a privi culturile „altele“, considerate în cele din urmă în concretețea problemelor în care se zbat în prezent. Obiectul volumului îl constituie procesul anevoios care, în anumite cazuri, i-a făcut pe băștinașii din Melanezia să-și asume în mod direct (nu ca pînă atunci, prin intermediul religiei) rolul de subiecți politici, de opoziție activă față de albi.

4. Probleme epistemologice: un model de referință

În ceea ce privește revizuirea critică, este necesar un scurt rezumat explicativ. Să luăm ca punct de plecare problema magicului: noțiunea occidentală de magie nu este un produs al împlinirii, ci e rezultatul unui foarte îndelungat proces cultural care a caracterizat, într-un mod nu întotdeauna riguros uniform, diferitele faze istorice ale civilizației noastre. Polemica religie/magie, deprecierea magicului și marginalizarea sa succesivă reprezintă unele dintre momentele cele mai semnificative ale procesului respectiv. Din cîte s-a spus (chiar dacă în linii mari, cu titlu orientativ), reiese că există o legătură inextricabilă, de natură dialectică, între planul creației culturale (care cuprinde atît elaborările conceptuale, cît și judecățile de valoare) și un context istoric determinat. Prin urmare, orice produs cultural, orice noțiune nu sînt exportabile în afara contextului care a contribuit într-o manieră decisivă la a le conferi o fizionomie bine determinată. Concret, analizarea culturilor „altele“, care nu au fost atinse de polemica antimagică tipică pentru Occident, prin mijlocirea ideii de magie care este rodul matur al acestei polemici, reprezintă o incongruență epistemologică, care nu poate să producă beneficii în planul procesului cognitiv.

Ce-i de făcut, aşadar? Pentru a depăși impasul este indispensabil să avem conștiința procesului de revizuire critică în toată amploarea ei. Revizuire înseamnă, înainte de orice, conștientizarea – cu totul caracteristică lumii noastre occidentale – a incidenței exercitate de o condiționare istorico-culturală precisă asupra viziunii noastre despre magic, care nu poate să aparțină totuși domeniului „universalelor“. Cu alte cuvinte, operațiunea intelectuală pe care o conturăm nu urmărește să pună în discuție valabilitatea

unei asemenea viziuni, ci tinde să arate cu limpezime limitele în interiorul cărora ea posedă un sens precis, înrădăcinat în istorie.

După acest moment propedeutic se pune, ca urmare logică, problema de a stabili noi prezumții teoretice în măsură să medieze accesul la o viziune diferită asupra magicului, derivînd din inserarea lui într-o dinamică istorico-culturală diferită. Un model operativ al tipului abia descris poate să aibă valoare și în raport cu dimensiunea MITULUI*. Mitul, în ceea ce privește semnificația sa în lăuntrul civilizației noastre, suportă condiționarea exercităată, începînd de la nașterea filozofiei grecești, de opoziția *logosului* (discursul în mod rațional structurat) față de *mythos* (discursul care e străin structurii logice). Într-o sinteză extremă, un astfel de contrast (în care *logosul* este rezultatul dominant) a contribuit puternic la modelarea imaginii mitului care îi aparține, dar care nu epuizează cu siguranță toate potențialitățile fenomenului. Pentru a face astfel încît concepția noastră despre mit să nu intre imediat în joc atunci cînd e vorba de a supune cercetării sisteme mitologice extra-occidentale este necesar să dobîndim o conștiință critică deplină a procesului grație căruia fenomenul mit a căpătat o anumită semnificație pentru noi și numai pentru noi.

Prezentele reflecții se alătură gîndului unui cercetător italian care, cu o capacitate de pătrundere sporită față de alții, a înțeles vastitatea implicațiilor teoretice legate de problema înțelegerii „diversității culturale“. Este vorba de Ernesto De Martino, istoric al religiilor și etnolog de formație filozofică, a cărui cercetare poate fi luată drept model de referință atunci cînd se abordează unele nuclee epistemologice fundamentale: de pildă, atunci cînd își pune întrebări asupra modului în care trebuie să opereze pentru ca deschiderea față de „diversitate“ să nu se reducă la o simplă creștere cantitativă (cu alte cuvinte, la o acumulare plată de noțiuni exotice), ci să se traducă într-o reînnoire calitativă care să cuprindă, cu precădere, însuși modul de a pune problema cunoașterii. Sau atunci cînd se discută despre raportul existent între conștiința de sine și perspectiva de a-l înțelege pe cel diferit de tine: din exemplele adoptate în raport cu magicul și cu miticul, a reieșit legătura de interdependență dintre aceste două momente, întrucît posibilitatea de a accede la lumi „altele“ are ca prezumție necesară cunoașterea aprofundată a propriei lumi culturale. Altfel spus, descoperirea alterității e mediată de permanenta redescoperire a noastră înșine.

În acest moment, trebuie să trecem pe scurt în revistă etapele itinerarului urmat pînă acum. Obiectivul inițial a fost acela de a motiva rațiunile întîlnirii dintre istoria religiilor și antropologie; pentru a duce la bun sfîrșit această sarcină într-un mod care să nu fie doar descriptiv, ni s-a părut oportun să supunem unui prim examen unele dintre problemele cruciale comune ambelor discipline. De aici decurge trimiterea la De Martino, care a reușit să dea unor astfel de probleme o sistematizare teoretică riguroasă, care și

astăzi este în măsură să-l orienteze pe cititor. Trimitere care poate să stîrnească totuși și unele rezerve, întrucît ne proiectează în toiul unei dezbatere a cărei fază incipientă nu a fost încă ilustrată. Nu ne rămîne, aşadar, decît să restabilim succesiunea cronologică ordonată, mergînd spre origini.

II. Evoluționism și funcționalism: cultură, magie și religie

1. *Premisele antropologiei religioase*

După cum s-a observat deja, originile antropologiei religioase sînt inseparabile de cele ale etnologiei; aşadar, este logic să pornim de la examinarea trăsăturilor pregnante ale evoluționismului cultural englez, luînd ca punct de referință textul fundamental al lui E. B. Tylor, *Primitive Culture* (Londra, 1871), care marchează actul de naștere al etnologiei ca știință autonomă.

Potrivit lui Tylor, popoarele considerate (și numite) sălbatice exprimă cultură, o cultură calificată drept primitivă, care reprezintă forma embrionară a culturii ca atare. Cunoașterea fazei primitive este indispensabilă în scopul unei cercetări științifice asupra caracterelor generale ale culturii umane, întrucît ne permite să-i evaluăm originile, care nu pot fi în nici un fel trecute cu vederea dacă vrem să ajungem la o viziune integrală a fenomenului. Prin cercetare se înțelege, în cazul în speță, un model de analiză, împrumutat de la evoluționismul biologic al lui Darwin, capabil să schițeze procesul de evoluție treptată al unui anumit fenomen, de la începuturi pînă la atingerea desăvîrșirii, trecînd prin toate etapele intermediare. Un proces alcătuit din stadii de dezvoltare solid înlănțuite între ele, întrucît un stadiu în mare parte evoluat duce la împlinirea unei serii de potențialități implicite în stadiul imediat precedent, mai puțin avansat. Ideea de întîmplare este, aşadar, complet înlăturată în acest tip de punere a problemei care tinde să facă lumină asupra legilor universale ce guvernează dezvoltarea culturii.

Se confirmă importanța pe care o capătă, în cadrul unei asemenea concepții asupra realității, momentul începuturilor culturii, demonstrat actualmente de stilul de viață propriu acelor popoare care, în optica evoluționismului cultural, urmează a fi numite „primitive“, mai degrabă decît „sălbatice“. În stadiul de început s-a inițiat de fapt un proces de foarte lungă durată, în care rezultatele finale privesc acele popoare care au ajuns la un nivel mai avansat al drumului spre civilizație. Drum care este unic pentru întreg neamul omenesc, căruia i se postulează unitatea de substanță; deosebiri în lăuntrul umanității depind de viteza mai mare sau mai mică cu care diferi-

tele grupuri umane au reușit să progreseze, trecînd rînd pe rînd de la un stadiu mai puțin evoluat la unul mai evoluat. Cei care au întîrziat mai mult decît alții în faza începuturilor, astfel încît nu au reușit încă să depășească stadiul inițial al dezvoltării, sînt popoarele primitive, păstrătoare ale unei culturi care – într-un trecut îndepărtat – a fost și a noastră, adică a națiunilor industrializate moderne din Europa.

În concluzie, primitivii sfîrșesc prin a fi caracterizați într-un mod ambivalent: pe de o parte, se situează la distanță maximă față de popoarele considerate mai evolute (și, în această optică, ele întruchipează alteritatea); în același timp, însă, distanța se micșorează, dacă se ia în considerare faptul că ele ne trimit imaginea vie a unui trecut care a aparținut și popoarelor celor mai civilizate.

Luînd ca punct de referință evaluarea stării de sălbăticie așa cum o vedea Iluminismul, e posibil să conștientizăm saltul calitativ făcut de Tylor în caracterizarea stadiului primitiv-originar: Tylor identifică în acesta din urmă atît formele elementare ale organizării sociale, cît și pe cele ale producției culturale, îndepărtîndu-se în felul acesta de concepția iluministă despre faza originilor – starea de sălbăticie – pusă sub dublul semn al asocialității și al absenței culturii. Pentru Tylor, primitivii sînt incluși în circuitul culturii: rezultă de aici că diferența dintre „ei” și „noi” nu mai corespunde antinomiei natură/cultură, de vreme ce aceasta se stabilește înăuntrul unei dimensiuni comune, exact cea a culturii. Tocmai noțiunea de „cultură primitivă” reprezintă marea cotitură care permite să se aibă în perspectivă studierea umanității originare nu doar în termeni naturaliști, ca pînă atunci, ci în termeni care ar putea fi definiți, în sens larg, drept istoriciști, cu referire la filozofia specifică propriei istorii a evoluționismului cultural, pe care am schițat-o mai înainte. Un studiu de tip nou, destinat unei discipline și ea nouă: etnologia.

Pentru ca o reînnoire de asemenea proporții să aibă loc, era nevoie ca mai întîi să se reformuleze conceptul tradițional de cultură, lărgindu-i aria de cuprindere. În această privință, P. Rossi observă:

Tocmai pentru ca ideea de cultură să poată fi aplicată și la stadiul primitiv al evoluției umane era necesar ca aria sa să se lărgască spre a cuprinde – alături de cunoașterea științifică, de credințele religioase, de manifestările artistico-literare, de drept și de morală – și obiceiurile și, în general, toate modurile de comportament „dobîndite” în virtutea apartenenței la o societate dată. Acestei cerințe îi răspunde tocmai definiția tyloriană a culturii.¹

Tylor se exprimă în termenii următori:

Cultura, sau civilizația, înțeleasă în sensul ei larg etnografic, este acel ansamblu complex care include cunoașterea, credințele, arta, morala, dreptul, obiceiul-

¹ P. Rossi (ed.), *Il concetto di cultura*, Torino, 1970, p. x.

rile și orice altă capacitate și obișnuință dobândită de om ca membru al unei societăți.²

Factorul de noutate mai relevant constă în a vedea în fenomenul conviețuirii sociale una dintre cauzele fundamentale care determină producerea culturii; din fragmentul citat transpare în mod clar convingerea potrivit căreia societatea este cea care îi plăsmuiește pe indivizii ce fac parte din ea, conferindu-le un stil de viață (incluzând obișnuințe și cutume) în care se concretizează un anumit sistem cultural.

În limitele acestui fel de a pune problema, recunoașterea unei societăți de tip primitiv determină posibilitatea de a identifica de asemenea o cultură primitivă, pusă sub semnul originarului.

2. *Doctrina sufletului: valoare și limite*

Cercetarea în domeniul religiei primitive, care este parte integrantă a culturii, tinde prin urmare să recupereze stadiul originar al religiei ca atare: stadiu care, în reconstituirea tyloriană, își are centrul de greutate în „doctrina sufletului” (*animism*). Descoperirea sufletului – în faza inițială a dezvoltării culturale – depinde de două categorii de criterii care privesc, pe de o parte, perceperea (și, în consecință, justificarea) diferenței între viu și mort și, pe de altă parte, viziunile onirice.

În sinteză, sufletul este conceput drept cauza însăși a vieții; în afară de aceasta, el este socotit drept un fel de „dublu” al individului în care sălășluiește. Un „dublu” înzestrat de asemenea cu un grad de autonomie propriu, întrucât el se poate detașa temporar de trupul individului de care e legat pentru a se insinua în dimensiunea viselor în care se manifestă ca esență de sine stătătoare.

Un alt element constitutiv al animismului este următorul: posesia sufletului nu reprezintă o prerogativă exclusiv umană, ci o calitate care se extinde la animale, la plante, la obiecte. Pe scurt, natura în totalitatea ei apare ca fiind însuflețită.

MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN

Printre realitățile de ordin natural pe care omul tinde să le depășească din punct de vedere cultural, moartea reprezintă foarte probabil fenomenul în relație cu care acțiunea umană de a transcende datele obiective devine mai

² E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londra, 1871 [trad. it. a cap. I în P. Rossi (ed.), *Il concetto di cultura*, op. cit., p. 7].

arzătoare decât oricare alta. Aceasta deoarece, așa după cum a relevat De Martino, moartea evidențiază în mod peremptoriu limitele omului, dar și „puterea naturii“. Și totuși există civilizații care nu s-au implicat în efortul de a depăși caracterul natural al morții, conferindu-i un sens cultural cu ajutorul miturilor, al riturilor, al creării unor ființe speciale supraomenești, al instituirii unor operatori sacrali *ad hoc*. Un exemplu relevant: miturile care au la bază moartea ca o consecință a unui incident sau a unei vinovății evidente în perioada originilor sustrag fenomenului „moarte“ caracterul de absolută gratuitate, în măsura în care îl inserează într-o înlănțuire strânsă cauză–efect. Tratatul ritual al cadavrului răspunde, în majoritatea cazurilor, finalității tipice a riturilor de trecere: în împrejurarea specifică e transferată asupra executării ritualului funebru (și deci sustrasă arbitrarului naturii) responsabilitatea de a trece un individ izolat sau un grup de indivizi din dimensiunea vieții în aceea a morții. Angoasa pentru morții lipsiți de mormânt (cazul Palinuro este exemplar) dovedește, într-un plan mai general, caracterul non-accesoriu al riturilor funebre, în absența cărora devine cu totul evident caracterul neliniștitor al morții ca eveniment natural nerecuperat din punct de vedere cultural. Mortul netratat după ritual reprezintă o amenințare pentru ordinea omenească, deoarece nu se inserează într-o tramă de raporturi elaborate din punct de vedere cultural între vii și morți.

Crearea unor ființe supraomenești aparține tinde spre obiectivul de a asigura grupurilor umane ulterioare forme de control asupra sferei morții. Cazul cel mai tipic, în această privință, este cel al strămoșilor, care în cea mai mare parte a cazurilor devin astfel grație ritului „dublei înmormântări“, ce realizează trecerea de la condiția de simplu mort la cea de mort excepțional, cu alte cuvinte de ființă supraomenească activă în prezent, cu care descendenții umani pot stabili legături de cult, capabile să orienteze în sens pozitiv relația celor vii cu lumea morții. Un caz în sine, cu evidente valențe politice, e reprezentat de cultul public oficiat pentru strămoșii familiei domnitoare în societățile în care este în vigoare instituția monarhică. Cu totul distinctă este figura strămoșului lipsit de cult, adică a strămoșului mitic, a cărui unică funcție este cea de a întemeia în dimensiunea mitului o comunitate, un clan sau o familie.

Apare ca inseparabilă de dimensiunea morții instituția șamanică, prezentă mai ales, în formele sale „clasice“, în aria subarctică din Asia și din America. Șamanul, care acționează în stare de extaz și care descinde din spirite tutelare, posedă prerogative deosebit de complexe, ireductibile la o unică funcție: îi revine, printre altele, controlul asupra zonei de graniță care separă sfera vieții de cea a morții. Puterea sa și prestigiul său social depind și de capacitatea de a media lumea morților pe spezele și în favoarea celor vii: de pildă, călătorind în Lumea de Dincolo pentru a recupera sufletul răpit unui individ care, prin urmare, este în pericol de a-și pierde viața. Este vorba de una din multele modalități de vindecare magică, rod al facultății extraordinare dobândite de șaman în timpul fazei de ucenicie.

În afară de aceasta, sufletul supraviețuiește morții (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*) fizice a subiectului uman: această formă de credință, care constituie unul din punctele forte ale animismului, își are originea în faptul că fantezmele morților continuă să fie văzute în vise. Existența onirică a răposaților dovedește că sufletul lor nu a încetat să existe. Pornind de la această prezumție, se face un pas înainte care duce la credința în duhuri: aceasta se întâmplă, în mod concret, atunci când sufletele unor anumiți strămoși (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*) sînt concepute ca entități supraomenești, ridicate la rangul de spirite personale (sufletul și spiritul au, în optica lui Tylor, o esență asemănătoare). În felul acesta se pun bazele care duc atît la cultul *Mani*-lor (suflete benefice), cît și la credințele în demoni (suflete malefice).

Reconstituirea lui Tylor se bazează mai mult pe ipoteze abstracte decît pe reconstituiri verosimile din punct de vedere istoric, așa cum s-a relevat recent.³ La aceasta se adaugă faptul că abordarea problemei sufletului (atît de des menționată în toată cultura modernă), efectuată după criteriile tipice ale evoluționismului cultural, suscită astăzi mai multe nedumeriri. Pe scurt, Tylor operează pe baza noțiunii de suflet matur în cadrul culturii occidentale și care, departe de a fi istoricizat în relație cu un context specific, este înțeles în mod implicit ca un universal uman, posedat la început în formă naturală și ingenuă (adică: primitivă) și pînă la urmă (este cazul civilizațiilor mai avansate din Occident) în modurile cele mai culte și conștiente.

Cazul în speță dezvăluie o orientare de fond care identifică – drept un fapt cu totul evident – cultura occidentală cu singura cultură ajunsă la stadiul deplinei maturități; a devenit posibil să cunoaștem faza de gestație a acesteia din urmă grație cercetării etnografice. Reiese de aici că primitivii (dar reflecția, cu modificările cuvenite, se poate extinde la întreaga umanitate extra-occidentală) nu sînt considerați ca purtători de cultură în sensul deplin al termenului; ei sînt văzuți ca subiecți inserați în circuitul culturii, dar al culturii arborilor, deci lacunară, împletită din ignoranță și din false reprezentări ale realului.

În această atitudine se revelează în mod evident limita cea mai clară a evoluționismului cultural, care se concretizează în ETNOCENTRISM*, bazat pe recunoașterea explicită a superiorității absolute a propriei civilizații (cea occidentală, în împrejurarea de față) în comparație cu care inferioritatea „celuilalt” se manifestă cu toată evidența. Nu scapă de la această regulă noțiunea de primitiv care, reprezentînd un mare salt calitativ față de ideea de *Naturvölker* (popoare ale naturii), se sprijină pe un ansamblu de concepte ce subliniază întîrzierea, neadecvarea materială, neîmplinirea intelec-

³ P. Bonte– M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, 1992 (ed. a doua), pp. 72–73.

tuală, infantilismul. Tocmai datorită acestor caracteristici, imaginea primitivului pe care ne-o transmite evoluționismul este cea a unui individ care are nevoie să fie condus (în toate sensurile) din exterior de către cineva care a ajuns în vârful procesului evolutiv. Cum se întâmplă întotdeauna, și această imagine este inseparabilă de fundalul istoric care, în cazul concret, are un nume, „colonialism“, el singur suficient pentru a evoca un context politico-social cunoscut ca dramatic.

Toate cele spuse mai sus nu epuizează discursul critic asupra evoluționismului cultural: într-adevăr, nu este legitimă ignorarea meritelor lui Tylor, care a știut să observe, chiar dacă în limitele menționate, valența culturală a credințelor religioase ale umanității primitive împotriva celor care (și constituiau majoritatea) o considerau doar „o grămadă de gunoi din tot soiul de ȣicneli“. Recunoașterea caracterului cultural al „marilor principii ale religiei sălbatice“ legitimează pe deplin studierea sistematică a acestora, chiar și luând în considerație „implicațiile lor directe asupra teologiei dominante din zilele noastre“⁴. Astfel era deschisă calea care avea să conducă la *Creanga de aur* a lui J. G. Frazer.

3. „*Creanga de aur*“: magie, religie și știință

Referindu-se la documentația privitoare la procesele intelectuale tipice stadiilor inițiale ale evoluției umane, Tylor afirmă: „Mulți cercetători sînt ocupați în acest moment să dea acestui material o formă [...]; și nu mai pare exagerat să afirmăm că încep să se întrevadă contururile vagi ale unei filozofii a istoriei erei primordiale.“⁵ Conținutul acestei afirmații se pretează la prezentarea lucrării lui J. G. Frazer, *Creanga de aur*, care reprezintă nu numai produsul probabil cel mai elevat al evoluționismului cultural, dar și unul din textele-cheie ale culturii secolului XX.

Prima ediție a lucrării *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, în două volume, datează din 1890; a doua ediție, revăzută și adăugită (3 volume), este din 1900 și poartă subtitlul *A Study in Magic and Religion*. O mențiune specială merită ediția a treia, compusă din 7 părți și 12 volume, publicată, ca și precedentele, de editura Mc Millan din Londra într-un interval de timp care se întinde din 1911 pînă în 1915: este vorba de sistematizarea definitivă a operei frazeriene, la care trebuie să ne referim ca la un reper științific și care, cu toate acestea, nu a fost niciodată tradusă în italiană. În 1922, Frazer pregătește ediția prescurtată a *Crengii de aur*, tradusă de data aceasta în italiană cu subtitlul *Storia del Pensiero Primiti-*

⁴ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, op. cit. [trad. it., op. cit., p. 27].

⁵ *Idem*, p. 29.

vo. *Magia e Religione* și publicată în 1925 (editura Stock). Această ediție a fost mai târziu republicată cu subtitlul *Studio della magia e della religione* la editura Einaudi (1950), în cadrul „Colecției Viola” a lui Pavese-De Martino; ultima retipărire, la editura Bollati Boringhieri (colecția „Gli Archi”), datează din 1990.

Datele relative la aventura editorială a *Crengii de aur* le-am luat în mare parte din *Introducerea* scrisă de P. Clemente, A. Simonicca, F. Dei la interesanta broșură „I frutti del Ramo d'oro”⁶, dedicată în întregime analizei istorico-critice a operei lui Frazer.

Am vorbit despre *Creanga de aur* ca despre unul din textele-cheie ale secolului XX: în susținerea acestei afirmații, deocamdată mă limitez să extrapolez din „lista marilor nume ale culturii europene din afara antropologiei care sînt considerate în oarecare măsură îndatorate acestei opere”⁷ unele menționări: Freud, Bergson, Toynbee, Spengler, Wittgenstein, Eliot, Pound, Conrad, Lawrence.

Creanga de aur se pretează la lectura din diferite unghiuri, dintre care prevalează (ca în toate cercetările din sfera evoluționistă) cercetarea tipului de religie propriu originilor umanității. În cazul acesta însă, nu este corect să vorbim pur și simplu despre religie, întrucît pentru Frazer originarul coincide cu magicul, care constituie pivotul în jurul căruia se rotește acea „filozofie a istoriei vîrstei primordiale” despre care vorbea Tylor. Religia își face apariția într-un stadiu mai avansat al dezvoltării evolutive, beneficiind în anumite aspecte de moștenirea magiei și detașîndu-se, prin alte aspecte, de aceasta din urmă. Cadrul ansamblului se dovedește mai degrabă complex și, așadar, trebuie să procedăm în ordine, analizînd mai întîi criteriul ales de Frazer pentru a analiza dimensiunea magicului. Este vorba de un criteriu purtînd conotația ambivalenței, care își face simțită ponderea asupra întregului edificiu al operei. Termenul de referință care condiționează judecarea lui Frazer este constituit de știința modernă, singura în măsură să explice pe deplin realitatea. Magia încearcă să facă același lucru dar, lipsind încă toate prezumțiile de care are nevoie gîndirea științifică, nu este în măsură să-și traducă aspirațiile în rezultate bine întemeiate. De aici derivă evaluarea preponderent negativă a lui Frazer: „Magia este atît un sistem fals de legi naturale, cît și un ghid înșelător de conduită; atît o știință falsă, cît și o artă avortată.”⁸ În această perspectivă, dominată de un ETNOCENTRISM* la scară mare chiar dacă nu declarat, magia sfîrșește prin a fi considerată drept ceea ce nu este, mai degrabă decît drept ceea ce este; maxima recunoaște-

⁶ P. Clemente (ed.), „I frutti del Ramo d'oro”, *La ricerca folklorica*, nr. 10, 1984, p. 6.

⁷ *Idem*, p. 7.

⁸ J. G. Frazer, *Il Ramo d'oro*, Torino, 1990, p. 22.

re care i se poate arăta, în calitate de „știință“, fie ea și „falsă“, este să i se atribuie niște principii generale în măsură să orienteze operațiunile. Acestea din urmă „nu sînt altceva decît două aplicații diferite și rele ale principiului asocierii de idei. Magia homeopatică se bazează pe asocierea prin similitudine; magia contagioasă pe asocierea prin contiguitate.“⁹

Și totuși, atunci cînd Frazer depășește planul sistematizării teoretice și acordă atenția cuvenită analizei unor instituții magice concrete, se produce o schimbare semnificativă: accentul e pus pe aspectul „pozitiv“ al magiei, a cărei coerență internă este scoasă în evidență, nu fără subtilitate. Un exemplu poate fi edificator: îl voi oferi urmînd un itinerar foarte precis – tema regelui-mag – în cadrul operei monumentale, cu conștiința că trebuie să recurg la tăieturi și omisiuni fără a pierde totuși din vedere obiectul ales. Pentru Frazer, în centrul intereselor umanității primordiale se află grija față de vegetația arborescentă, de care depinde supraviețuirea umanității. Magia, în ansamblul ei, tinde să favorizeze creșterea și permanența vegetației: în această optică, un rol determinant îi revine regelui-mag, un suveran destul de special, a cărui semnificație transcende sfera politicului. Regele în chestiune își extrage legitimarea din „simpatia fizică specială față de natură“¹⁰: este vorba despre o legătură tainică și profundă cu natura, care face ca persoana regelui să participe din plin la aceasta din urmă și care-i asigură suveranului facultatea de a acționa asupra marilor forțe naturale. În definitiv, prerogativa esențială a regelui-mag este aceea de a-și exercita, în beneficiul colectivității umane, puterea asupra ploii, puterea asupra soarelui, puterea asupra vîntului. Grație acestor înzestrări care fac din el un soi de mijlocitor extraordinar între umanitate și natură, regele-mag pare de neînlocuit: cine altul ar putea garanta colectivității controlarea unor forțe în mod obiectiv străine domeniului omenesc? Integritatea fizică a suveranului devine, prin urmare, una din preocupările sociale majore. Regele nu poate fi expus tuturor riscurilor la care este supus un om obișnuit și care constau mai ales în „pericole ale sufletului“: de aceea regelui i se hărăzește un regim de viață ocrotit de un sistem rigid de tabuuri care au scopul de a interzice regelui tot ceea ce ar putea să-i pună în pericol sufletul și, prin ricoșeu, să-i cauzeze moartea. (În acest punct, Frazer introduce o digresiune amplă despre noțiunea de tabu.) De exemplu, regele nu poate să atingă pămîntul, deoarece acesta ar putea să-i resoarbă energiile vitale: regele va trebui să rămînă, așadar, în permanență deasupra pămîntului, suspendat între cer și pămînt.

Cea mai vicleană formă de moarte o constituie răpirea sufletului: pentru a ține departe o astfel de eventualitate, este necesar să se despartă sufletul suveranului de posesorul lui și să fie ascuns în partea cea mai inaccesi-

⁹ *Idem*, p. 23.

¹⁰ *Idem*, p. 79.

bilă a codrului, legîndu-l de creanga unui copac, unde va trăi ca „suflet exterior“ (titlul cărții, *Creanga de aur*, evocă tocmai o realitate de acest tip, făcînd referire la imaginea vîscului care a prins rădăcină pe creanga stejarului).

Sufletul exterior (și acesta obiect al unei digresiuni explicative) poate fi înțeles ca un fel de „dublu al posesorului“: ceea ce i se întîmplă primului se repercutează în mod imediat asupra celui de-al doilea, motiv pentru care frîngerea crengii de care atîrnă sufletul echivalează cu uciderea individului căruia îi aparține sufletul.

Din cele spuse, se poate deduce că antiteza viață–moarte, proiectată în persoana regelui-mag, constituie una dintre coordonatele fundamentale ale viziunii primordiale asupra lumii; este bine să reamintim că se vorbește despre regele-mag nu ca individ specific, ci ca expresie a raportului simpatetic umanitate–natură, care are o relevanță socială maximă.

Moartea regelui (și tot ceea ce constituie preludiul ei, ca slăbiciunea fizică și îmbătrînirea) reprezintă o amenințare atît de dramatică, încît reclamă contramăsuri menite să o evite. Contramăsuri care se obiectivează în proceduri rituale, la baza cărora se află o concepție de tipul următor: regele-mag este eficace atunci cînd se află în plină vigoare, care e totuna cu deplina vigoare a vegetației. De aceea, înainte să se presimtă simptomele decadentei, el este supus uciderii rituale: aceasta îl pune în mod drastic la adăpost de realitatea îmbătrînirii și a morții naturale, care este proprie doar oamenilor „normali“.

În paralel, sufletul regelui ucis în mod ritual e transferat în succesorul său, și acesta caracterizat prin „simpatia specială cu natura“. În felul acesta, relativ la instituția regală judecată în mod abstract, se realizează o situație de continuitate: o continuitate necompromisă (sau compromisă într-o măsură minimă) de dispariția unui anumit suveran, deoarece aceasta este contrabalansată de intrarea imediată în funcție a viitorului suveran. Regalitatea în sine nu cunoaște soluții de continuitate: toate acestea conturează o ideologie a morții/renașterii, care aparține deja unei *Weltanschauung* magice care va cunoaște ample dezvoltări în planul religiei.

Concepția frazeriană despre religie este foarte bine sintetizată în pasajul următor:

Prin religie, așadar, eu înțeleg cîștigarea bunăvoinței și concilierea puterilor superioare omului, despre care se presupune că ar conduce și ar controla cursul naturii și al vieții omenești. Definită astfel, religia constă din două elemente, unul teoretic și altul practic, și anume o credință în puterile superioare omului și o încercare de a le cîștiga bunăvoința sau de a le fi pe plac.¹¹

Elementul comun magiei și religiei este efortul de a orienta în favoarea omului fenomenele naturale; specificul religiei constă în faptul de a crede

¹¹ *Idem*, p. 67.

în ființe supranaturale care guvernează lumea și cu care omul poate intra în legătură cu scopul de a le influența deciziile. Aceasta înseamnă să admitem o oarecare elasticitate și variabilitate a cursului naturii; după judecata lui Frazer

această elasticitate implicită și această variabilitate a naturii sînt în mod direct contrarii atît principiilor magiei, cît și celor ale științei, care și una, și cealaltă afirmă că procesele naturii sînt rigide și invariabile în acțiunea lor și că ele nu pot fi deviate de la cursul lor nici prin persuasiune, nici prin rugăminți, și nici prin amenințări și intimidare.¹²

În această sinteză teoretică, în care Frazer se arată a fi prizonier al „ortodoxiei” evoluționiste atunci cînd privilegiază rolul științei drept centru de evaluare, se poate sesiza totuși un element care se armonizează greu cu liniile directe ale evoluționismului însuși. Religia, în comparație cu magia, își face apariția într-o fază mai avansată a dezvoltării umane, al cărei moment culminant e reprezentat de apariția gândirii științifice: ar fi fost licit să ne așteptăm, în consecință, la un mai mare grad de afinitate între religie și știință, acolo unde tocmai între aceste două domenii contrastul se prezintă în formele sale cele mai radicale.

Conștientizarea acestei contradicții (care nu este singura) ar fi putut să-l îndemne pe Frazer să revizuiască schema teoretică aflată la temelia operei sale, cu scopul de a o face mai puțin mecanică. Dar în *Creanga de aur* nu există nici urmă de meditație critică; toate aspectele realului sînt sistematizate pe baza unor criterii evidente care nu lasă loc dubiului. Cît despre ceea ce ne interesează mai mult, ideea că atît magia, cît și religia răspund (în moduri neadecvate) aceluiași întrebări ale științei și că de aceea nu au o autonomie proprie e prezentată drept un adevăr obiectiv și indiscutabil.

S-a spus puțin mai înainte că între religie și magie Frazer descoperă, alături de factorii de discontinuitate, o legătură de continuitate, care se arată deosebit de evidentă în relație cu încercările uneia sau celeilalte de a sustrage purei întîmplări domeniul fundamental al vegetației. Pe scurt, în sfera religiei creșterea și decăderea vegetației sînt socotite drept reflectarea creșterii și a declinului forței divinităților care încarnează ciclul anotimpurilor vegetației. Dacă astfel de divinități reprezintă „cauzele prime” a ceea ce se întîmplă în lume, interesul religios se îndreaptă, ca o consecință logică, tocmai asupra cultului divin. Modul cel mai direct de a interveni asupra zeilor îl constituie procedurile rituale: în cazul examinat, atenția maximă e rezervată acelor rituri care sînt în măsură să îndepărteze de divinități riscul morții, sau de a favoriza resurecția ființelor divine care tocmai trec prin experiența morții. Este din nou cazul să reamintim că trăsătura cea mai celebră

¹² *Idem*, p. 68.

a *Crengii de aur* e reprezentată de modulul interpretativ orientat spre figura celui *dying god*: este vorba despre zeul muribund care depășește moartea și care renaște, reintegrând *ipso facto* principiul vieții, unu și indivizibil, cuprinzând fertilitatea animală și vegetală.

4. „*Creanga de aur*”: metodă și bilanț critic

Merită o mențiune aparte metoda adoptată de Frazer: e vorba de o formă deosebită de comparație care nu poate fi înțeleasă în mod adecvat fără a avea în minte două postulate proprii evoluționismului cultural. Acestea privesc pe de o parte unitatea procesului evolutiv (care este același pentru întregul neam omenesc) și pe de alta unitatea spiritului uman care, în anumite stadii ale dezvoltării, se exprimă în toate cazurile și pretutindeni prin aceleași modalități. O astfel de punere a problemei dă naștere unui procedeu comparativ care, dorind să contureze tipul de cultură propriu anumitor stadii ale evoluției umane, procedează prin acumulare, adunând laolaltă documente provenind de la civilizații prezentând același nivel ipotetic, fără nici o considerație pentru particularitățile diferitelor contexte istorico-sociale și ambientale.

Peste această modalitate de comparație (numită în mod convențional de tip orizontal) se suprapune o altă tendință comparativă care își extrage impulsul din ideea de *supraviețuire*, care face mai dinamic și mai articulat cadrul evoluției culturilor. Prin *supraviețuire* se înțelege ceva (instituții, credințe, obiceiuri etc.) care dăinuie dincolo de limitele de durată ale formei de civilizație căreia acesta îi aparține în mod organic: dăinuie ca un element cu totul desprins de noul context. Un exemplu clarificator: o civilizație avansată și rafinată poate menține înlăuntrul său un obicei de tip primitiv care se află într-o disonanță totală cu restul, dar care constituie o dovadă a originilor îndepărtate de la care a pornit civilizația.

Creanga de aur se deschide cu un episod explicat în cheie de *supraviețuire*: mă refer la regula care reglementa accesul la funcția de *rex Nemorensis* în religia politeistă a Romei antice. „Regele” în chestiune era sacerdotul Dianei, venerată în sanctuarul din Ariccia; spus foarte succint, titlul de *rex Nemorensis* îi revenea celui care ar fi reușit să-l ucidă pe sacerdotul în funcțiune, după ce mai întâi ar fi frânt *creanga* unui anumit copac. Pentru a explica dinamica guvernând un fenomen cu totul izolat din politeismul roman (cap. VII, 2) și în mod fundamental barbar-primitiv, Frazer începe explorarea magicului care îl va conduce la descoperirea regelui-mag, a cărui *supraviețuire* poate fi considerată *rex Nemorensis*.

Privitor la tema *supraviețuirii*, trebuie să avem în minte un alt aspect al chestiunii: în sînul unei civilizații avansate, nu toate clasele sociale sînt participante în egală măsură la progres, întrucît există unele care rămîn ata-

șate formelor culturale ale trecutului. Îndeosebi, în civilizația europeană industrială, care a atins vârful progresului evolutiv, cultura claselor populare (sau *folclorul*) este îmbibată – în special în zonele rurale – cu elemente arhaice, dintre care unele trimit de-a dreptul la faza magică, ele putînd fi chiar considerate supraviețuiri ale acesteia. Pe baza unor asemenea premise, se deschide posibilitatea de a practica un tip de comparație care, deși se mișcă tot numai în direcția căutării a ceea ce unește, urmează un itinerar diferit față de cel luat în considerare anterior, întrucît permite să se instituie o serie de conexiuni care traversează diferitele stadii ale evoluției culturale. Concret, în elaborarea propriilor construcții, Frazer trece cu o dezinvoltură absolută de la documentul etnografic la documentul folcloric, umplînd – de pildă – eventualele lacune ale primului cu informații extrase din al doilea. Adoptarea unui asemenea procedeu implică recunoașterea echivalenței absolute a documentelor respective.

Dorind să trasăm un bilanț critic, trebuie să relevăm înainte de toate că lucrarea *Creanga de aur*, în virtutea caracterului sistematic al analizei alături de fluiditatea scriiturii, a contribuit puternic la formarea opiniei comune occidentale în privința atît a modului de a conceptualiza alteritatea culturală extra-occidentală și premodernă, cît și a modului de a prospecta raporturile dintre Occidentul „avansat” și alteritate. În această privință, e necesar să facem distincția între două tendințe prezente concomitent: dacă, pe de o parte, se identifică principiile generale care permit trasarea unui cadru unitar al culturii umane cu caracter magico-religios, pe de altă parte sînt fixate cu la fel de multă fermitate temeiurile superiorității culturale a Occidentului „evoluat”: superioritate care nu poate să nu fie înțeleasă (dată fiind perioada în care opera a fost gîndită și publicată) ca legitimare implicită a hegemoniei politice și a expansionismului colonial ale puterilor europene.

S-a făcut referire la faptul că opera lui Frazer ne-a influențat percepția diversității culturale: spre a confirma acest lucru, e suficient să ne gîndim că grila de interpretare bazată pe dihotomia primitiv/civilizat este încă de uz curent, că triada magie–religie–știință, în sistematizarea furnizată de Frazer, continuă să reprezinte un punct de referință. Tocmai din cauza influențelor exercitate la acest nivel (dar nu numai de aceea), opera lui Frazer merită să fie analizată atent, cu scopul de a putea pune în discuție unele dintre punctele sale nodale (devenite tot atîtea *topoi*) cu obiectivul de a promova, prin contrast, o abordare diferită a complexe probleme a alterității.

RIT

O definiție cu caracter orientativ poate fi următoarea: ritul constă într-o acțiune sau într-un sistem de acțiuni care se situează într-o dimensiune „aparte” față de cea cotidiană. Din punct de vedere tipologic, urmînd exemplul

lui A. Brelich (*Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966, pp. 31-36), este posibil să se distingă două categorii fundamentale de rituri: cea a riturilor „autonome“ și cea a riturilor „de cult“. Primele au eficacitate în sine și pentru sine, spre deosebire de cele din urmă, a căror eficacitate e subordonată „răspunsului“ contrapărții supraomenești cu care riturile însele au sarcina de a media. (Prin cult trebuie să se înțeleagă sistemul raporturilor instituționalizate care există între planul uman și planul extrauman; aceste raporturi se manifestă cu ajutorul limbajului riturilor.)

Van Gennep, în volumul *Les rites de passage*, publicat în 1909, ne furnizează un model de referință în măsură a ne face să înțelegem dinamica și raza de acțiune a riturilor autonome. Denumirea de „rituri de trecere“ derivă din faptul că momentele de cotitură ale vieții omenești, atât la nivel individual (să ne gândim la naștere, la atingerea vârstei majoratului, coincidând cu accesul deplin în societate, la căsătorie, la moarte etc.), cât și la nivel colectiv (să ne gândim la intrarea în război a unui popor sau la restabilirea stării de pace), reclamă recurgerea la o procedură rituală *ad hoc*. Procedură articulată în trei faze strâns legat între ele, corespunzând momentelor constitutive ale trecerii modelate din punct de vedere cultural: mai întâi este faza de detașare de condiția precedentă; acesteia îi urmează faza de margine, în cursul căreia, în exteriorul așezării sociale, se realizează în mod progresiv schimbarea stării. Punctul culminant al procesului îl constituie faza de „reagregare“, care comportă întoarcerea în sînul societății din partea subiecților umani care au căpătat un rol nou.

Inițierile tribale, care formează viitorii membri ai societății după modele standardizate, constituie modelul cel mai cunoscut și, poate, cel mai complex al riturilor de trecere. În cazul acesta, ca și în altele, ar fi reductiv să ne imaginăm că ritul s-ar limita la însoțirea trecerii naturale. De fapt, ritul e cel care realizează trecerea însăși: dovada acestei eficacități creative e dată de faptul că un individ care nu este supus procesului inițiativ nu va fi nicio dată considerat nici din punct de vedere fiziologic și nici din punct de vedere cultural adult. Tot astfel, nu va fi considerat născut un individ a cărui naștere nu a fost anunțată prin mijlocirea ritualului specific creat pentru un astfel de eveniment.

În scopul de a înțelege cele spuse mai înainte, e necesar să luăm drept criteriu de judecată antiteza natură/cultură: ritul transferă în planul culturii, unde sînt în întregime reelaborate, momentele deosebite ale existenței umane. În felul acesta, omul nu se limitează la a suporta evenimentele, ci le transformă, conferindu-le o semnificație cu desăvîrșire umană.

Din afirmațiile precedente nu trebuie să deducem în mod pripit că în *Creanga de aur* ar lipsi cu totul intuițiile și perspectivele cercetării valabile și demne de a fi aprofundate. Printre elementele pozitive poate figura foarte bine modul lui Frazer de a aborda RITUL*, din care se poate evidenția eficacitatea creativă, așa cum se demonstrează prin analiza uciderii

rituale, văzută ca o depășire culturală a morții naturale. Este de subliniat și tema „pericolelor sufletului“, înțelese ca tot atâtea semnale de risc extrem care solicită recurgerea la proceduri rituale de ordin magic sau religios.

În legătură cu importanța acordată de Frazer dimensiunii ritului e cazul să atragem din nou atenția asupra unei împrejurări interesante: în 1909 (deci după a doua ediție și înainte de *editio maior* a *Crengii de aur*), s-a publicat volumul lui Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, care poartă următorul subtitlu elocvent: *Étude systématique des rites*. Volumul respectiv e considerat, pe bună dreptate, o lucrare clasică. Autorul, studiind diversele instituții rituale care realizează multiplele schimbări de stare ce marchează existența umană atât în plan social, cât și în cel individual, demonstrează în mod concret cum trebuie să fie înțeleasă eficacitatea creativă a ritului.

Trebuie să luăm în considerare, în sfârșit, o perspectivă ulterioară care face ca lectura *Crengii de aur* să fie incitantă: dacă ne întrebăm în legătură cu repercusiunile directe sau indirecte pe care această lucrare, precum și orientarea în interiorul căreia se situează ea le-au avut în domeniile limitrofe cu Istoria religiilor și Antropologia culturală, se profilează posibilitatea de a parcurge din nou, într-un mod organic, o fază interesantă și clocotind de idei a culturii occidentale contemporane. Recurg iarăși la un exemplu revelator: în opoziție cu orientarea evoluționistă, se afirmă școala istorico-culturală, care are în persoana lui P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) reprezentantul său cel mai prestigios și în revista *Anthropos* un instrument de răspândire a ideilor cunoscut pe plan internațional. În cazul acesta, contrastul privește un punct de importanță capitală, întrucât principiul evoluționist al progresului, înțeles ca motor al istoriei în toate domeniile sale, este abolit, pentru a face loc unei viziuni a istoriei culturale dominată, cu precădere, de ideea „involuției“.

Teza susținută de Schmidt este cea *Urmonotheismus*: pe scurt, faza cea mai veche a umanității ar fi fost marcată de monoteism, cu alte cuvinte de forma religioasă cea mai „înaltă“ și desăvârșită (nici că ar putea să existe o evaluare a stadiului originar mai distanțată de cea prospectată de evoluționism). Monoteismul primordial s-ar fi afirmat prin revelația divină adresată întregii umanități (și aici cercetătorul cedează locul omului credincios): revelație față de care numai o parte a neamului omenesc a știut să rămână fidelă, în timp ce restul, cu timpul, s-a desprins, realizând, așadar, un fel de „cădere“ din deplinătatea originilor; cădere care constituie un preludiu la complexul proces involutiv, variind mai mult prin forme decât în esență. Însă o urmă a idealului de dumnezeu în sens monoteist poate fi depistată – potrivit lui Schmidt – în figura „Ființei Supreme“ (creator al oamenilor și al lumii, dirigitor al conduitei umane), care ocupă o poziție pregnantă în orizontul religios a numeroase culturi primitive. Ființa Supremă nu are

demnitate divină, dar poate fi înțeleasă ca o imagine degradată a lui Dumnezeu revelat. O respingere punctuală a tezelor lui Schmidt sumar expuse aici se află în numeroasele eseuri ale lui R. Pettazzoni, dintre care nu menționăm în acest context decât o lucrare a sa fundamentală: *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955.

5. De la evoluționism la funcționalism: B. Malinowski

Pentru a înțelege în ce măsură opera lui Malinowski constituie un salt calitativ față de postulatele evoluționismului cultural, este oportun să pornim chiar de la eseul pe care marele etnolog de origine poloneză (născut la Cracovia în 1844) l-a dedicat lui Sir James Frazer. Este vorba de un studiu datat din 1942 (anul însuși al morții lui Malinowski, survenită la Yale) și pe care cititorul îl poate găsi în traducere italiană în culegerea *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*.¹³ Mai întâi de toate, Malinowski își arată marea admirație față de Maestrul evoluționismului cultural și, în special, față de *Creanga de aur*.

Numele său va fi poate ultimul de pe lista marilor umaniști și învățați clasici. Anatole France l-a comparat cu Montesquieu – o comparație deloc disproporționată, deși, poate, confuză. În același sens, puțin derivat, l-am putea compara cu Jonathan Swift sau cu Francis Bacon, sau chiar cu Sir Thomas More.¹⁴

E cert totuși că o dată cu Frazer se încheie faza întemeietoare a antropologiei culturale, în timp ce o nouă fază se ivește la orizont: la definirea caracteristicilor acesteia din urmă B. Malinowski a știut să aducă o contribuție decisivă. În eseul citat, cu totul îmbibat de respect admirativ pentru savantul-pionier, există un pasaj care, după părerea mea, dă un sens deplin cotiturii imprimate cercetării antropologice. Cotitură pe care o putem sesiza în domeniul teoriei, fără a uita totuși că la Malinowski aspectul speculativ este inseparabil de îndelungata, frământată și fundamentală activitate de cercetare „pe teren” (sînt de-a dreptul celebre expedițiile sale în Noua Guinee și în Melanezia).

Se va reaminti că unul din principiile călăuzitoare care dau formă operei lui Frazer privește ordinea succesiunii în care își fac apariția magia, religia, știința. Aceasta din urmă este absentă în faza primitivă; în locul ei se află magia, înțeleasă ca pseudoștiință, menită să fie înlocuită de religie. Formarea gândirii științifice se situează în punctul culminant al procesului evoluției. Tocmai această înșiruire este cea despre care el afirmă că se află într-o criză

¹³ B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, 1974 (ed. a doua).

¹⁴ *Idem*, p. 185.

radicală, pe un ton împăcat, departe de orice emfază. În perspectiva lui Malinowski, ordinea succesiunii frazeriene nu este inversată sau schimbată: ceea ce contează este faptul că, în locul distanțării temporale dintre cei trei termeni, se afirmă principiul concomitenței lor. Prima implicație (în măsură să facă să se clatine întreg edificiul evoluționist) este că de fapt cunoașterea științifică trebuie să fie extinsă, *pleno iure*, chiar și la omul primitiv.

Cunoașterea, adevărata cunoaștere științifică, este întotdeauna călăuza principală a omului primitiv în raportul său cu ambientul. Ea este sprijinul de nădejde al tuturor intereselor vitale. Fără cunoaștere și fără o strictă respectare a cunoașterii, nici o cultură nu ar putea supraviețui. Aceasta este, așadar, coloana vertebrală a culturii încă de la începuturi.¹⁵

În felul acesta este lichidată ideea (dragă lui Frazer și nu numai lui) fazei primitive așezate integral sub semnul magicului și nicidecum luminată de știință; cade, de asemenea, ideea magiei ca „soră bastardă” a științei. Se pune, așadar, problema de a redefini statutul științei, al religiei, al magiei, repartizând fiecareia dintre ele un domeniu cu totul special, legat de caracterul specific al funcției ce îi revine fiecareia. Pe baza unor astfel de premise se poate admite coexistența – încă de la origini – a celor trei „termeni” distincți înăuntrul aceluiași context: coexistența susținută de rețele ale unor relații reciproce. Malinowski afirmă:

Trebuie să presupunem [...] existența tuturor principiilor fundamentale ale gândirii, ale credinței, ale obiceiului și ale organizării omenești încă de la începutul culturii. Magia, religia și știința trebuie să fie examinate ca forțe active ale societății umane, ale cultului și ale comportamentului organizat, și ale psihologiei omenești.¹⁶

În punctul acesta, trebuie să ne întoarcem în timp pînă la rădăcinile gândirii teoretice a lui Malinowski, cu scopul de a înțelege complexul inovațiilor enunțate. În această optică poate fi clarificatoare examinarea formulării conceptului de cultură.

6. B. Malinowski: cultura și nevoile umane

Pentru a ilustra conceptul de cultură elaborat de Malinowski, se va face referire la două importante contribuții teoretice, adică la articolul „Culture”, redactat pentru *Encyclopaedia of Social Sciences*¹⁷, și la eseul, publicat pos-

¹⁵ *Idem*, p. 204.

¹⁶ *Idem*, p. 207.

¹⁷ B. Malinowski, „Culture”, în *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, New York, 1931, pp. 621–645.

tum, în 1944, *A Scientific Theory of Culture*. În acest cadru vor fi utilizate traduceri în italiană apărute, respectiv, în volumul din colecția *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, pp. 134-192, și în culegerea B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, *op. cit.*, pp. 11-150.

Este oportun să presupunem că, dat fiind caracterul prezentei scrieri, o deosebită atenție va fi acordată analizei rolului asumat de magie și de religie în cadrul sistemului cultural.

Pentru a începe reflecția asupra lui Malinowski (și asupra orientării antropologice engleze denumite „funcționalism“, al cărei exponent de marcă este acesta), poate fi util să examinăm mai întâi cele două teze expuse în continuare: prima se oprește asupra raportului societate și cultură; a doua abordează problema fundamentală privind conexiunea care leagă cultura de planul nevoilor umane. Înainte de a trata aceste teme, este oportun să clarificăm o chestiune preliminară ce deschide această dezbatere: care este specificul antropologiei culturale în raport cu cealaltă antropologie, cea fizică? Aceasta din urmă este dedicată studierii științifice a structurii fizice și a caracteristicilor fiziologice ale neamului omenesc, acolo unde interesul antropologiei culturale se focalizează exclusiv asupra fenomenelor legate de conceptul-cheie al „eredității sociale“. Această distincție este absolut esențială, deoarece orice formă de confuzie între cele două discipline autonome generează echivocuri cât se poate de dăunătoare.

Omul diferă din două puncte de vedere: în forma fizică și în ereditatea socială sau cultură [...]. Cultura cuprinde artefactele, bunurile, procesele tehnice, ideile, obișnuințele și valorile care sînt transmise pe cale socială. Nu se poate înțelege în mod real organizarea socială decît ca parte a culturii.¹⁸

Dar care este stimulul care duce la formarea culturii?

Cultura constă atît într-un corpus de bunuri și de instrumente, cît și în obiceiuri și în obișnuințe corporale sau intelectuale care operează în mod direct sau indirect în scopul satisfacerii nevoilor omenești. Dacă această concepție este valabilă, toate elementele culturii trebuie să fie operante, funcționale, active, eficiente. Caracterul esențialmente dinamic al elementelor culturale și al relațiilor lor sugerează că sarcina cea mai importantă a antropologului este studierea funcției culturale. Interesul principal al antropologiei funcționale este orientat asupra funcției instituțiilor, a obiceiurilor, a instrumentelor și a ideilor. Aceasta implică faptul că procesul cultural e supus unor legi și că legile trebuie să fie căutate în funcționarea elementelor reale ale culturii. A atomiza sau a examina în mod izolat trăsăturile culturale apare steril, deoarece semnificația unei culturi con-

¹⁸ B. Malinowski, „Culture“, *op. cit.*, (trad. it. în P. Rossi [ed.], *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, p. 135).

stă în relația dintre elementele sale, și nu se admite existența unor complexe culturale accidentale sau fortuite.¹⁹

Fragmentul precedent conține un fel de manifest al gândirii lui Malinowski și trebuie, așadar, să-l analizăm urmărind ordinea înlănțuirii ideilor. Întrebarea care a servit la inițierea meditației (din ce impuls își trage originea producția de cultură?) primește un răspuns net: din exigența satisfacerii nevoilor umane, începînd – e necesar să adăugăm – de la cele considerate primare (ca nevoia omului de a se hrăni, de a procrea, de a se proteja de pericolele provenind din ambientul fizic, din partea animalelor, din partea altor oameni). Dacă nu trecem de acest aspect, teza lui Malinowski ne poate părea puternic reductivă, întrucît ar marginaliza distanța diferențială dintre om și celelalte animale. În schimb, tocmai distanțarea diferențială constituie centrul de interes al autorului nostru. Specificul omului, ceea ce face din el un individ „aparte“ constă în prerogativa sa specială de a satisface în mod cultural nevoile biologice. Un exemplu ilustrativ: nevoia de hrană nu se rezolvă pentru om prin simplul act de a consuma singur fructele ce cresc în mod spontan în pădure; dimpotrivă, în toate fazele procesului de nutriție – de la preparare pînă la gătire, pînă la ingerarea hranei – există reguli umane precise, tabuuri precise. Apoi mai trebuie luat în considerare faptul că alimentele sînt obținute prin procedee practicate în mod colectiv și prin sisteme de cooperare socială. „În toate aceste activități“, conchide Malinowski, „omul depinde de ansamblul de mijloace artificial produse al armelor, al uneltelor agricole, al sculelor ținînd de tehnică și al celor de pescuit, tot așa cum depinde de cooperarea organizată și de valori economice și morale“²⁰.

Malinowski revine de mai multe ori asupra principiului „răspunsului indirect“ la imperativele biologice, pentru a-l perfecționa și, în același timp, pentru a-i pune în lumină implicațiile complexe. Efortul teoretic major constă în demonstrația că satisfacerea culturală a nevoilor fundamentale comportă apariția unor noi nevoi, de ordin rafinat cultural. În consecință, este introdusă distincția dintre imperativele fundamentale, privind nevoile organice ale omului, și imperativele derivate, corespunzînd nevoilor culturale: adjectivul „derivat“ (opus lui „fundamental“) nu se referă la ceva accesoriu sau de importanță secundară, întrucît diversele funcțiuni cărora le răspund imperativele distincte au o relevanță la fel de mare în vederea atingerii aceluiași scop. Printre imperativele derivate există unele care au caracteristici speciale: e vorba de imperativele numite „integrative“ sau „sintetice“ care, în diferite moduri, tind să organizeze și să coordoneze activitățile esențiale ale culturii. Printre ele se numără religia, magia, cunoașterea.

¹⁹ *Idem*, pp. 143 și urm.

²⁰ *Idem*, p. 150.

7. Religie și magie: sistematizarea teoretică la B. Malinowski

Considerațiunile asupra religiei constituie un aspect relevant al viziunii teoretice a lui Malinowski, chiar dacă nu e întotdeauna ușor să se ajungă la un numitor comun. Elementul de mare interes rezidă, în afara anumitor conținuturi, în încercarea de ansamblu de a acorda religiei un statut propriu, o funcție pozitivă autonomă. În această perspectivă, linia de interpretare cea mai fertilă, dintre multele prospectate de autor, e cea care leagă religia de nevoia umană de a face față unor numeroase situații de criză presărate de-a lungul existenței omenești, individuală sau colectivă.

Orice criză importantă din viața omenească comportă o puternică implicare emoțională, un conflict mental și o posibilă dezintegrare. Speranțele unui rezultat favorabil trebuie să fie întâmpinate cu anxietate și cu presentimente rele. Credința religioasă constă în standardizarea tradițională a aspectului pozitiv în conflictul interior, și de aceea satisface o anumită nevoie individuală care derivă din faptele psihologice concomitente ale organizării sociale. Pe de altă parte, credința și ritualul religios, făcând actele critice și contractele sociale ale vieții omenești publice, standardizate conform tradiției și supuse unor sancțiuni supranaturale, întăresc legăturile de coeziune dintre oameni.²¹

Dintre crize, cea mai neliniștitoare este cea legată de moarte, eveniment care implică și zădărnicește calculele și proiectele omenești: cu atât mai necesară apare, așadar, sarcina de a se opune morții pentru a-i nega puterea de distrugere. Religia îndeplinește această sarcină foarte delicată prin diverse modalități, care merg de la afirmarea non-realității morții pînă la elaborarea unor teorii ca aceea a nemuririi sufletului omenesc. La bază se află „profunda nevoie de a nega distrugerea personală – o nevoie care nu este un instinct psihologic, ci e determinată de cultură, de cooperare și de dezvoltarea sentimentelor omenești”²².

În cadrul relației religie–criză, există o temă deosebit de fecundă pe care Malinowski o lasă moștenire generațiilor viitoare de cercetători: aceea a „standardizării tradiționale a aspectului pozitiv” al conflictului, individual și colectiv, provocat de criză. În Italia, așa cum se va vedea mai jos, E. De Martino va fi cel care va sesiza acest stimul și îl va elabora potrivit unor parametri personali de judecată. Forța ideii lui Malinowski (și a formulei pe care o conține) depinde de bogăția conținuturilor care îi dau substanță: pentru a ne limita la componentele cele mai importante, pe de o parte găsim exprimată ideea de religie ca parte vie și esențială a patrimoniului cultural

²¹ *Idem*, p. 183.

²² *Idem*, p. 182.

al unei societăți; pe de altă parte, religia ne apare în mod semnificativ pusă în valoare prin facultatea sa de a interveni în situații de criză cu scopul de a le modifica potrivit unor paradigme sociale atestate de tradiție. Concret, criza, considerată în realitatea ei obiectivă, este deschisă tuturor soluțiilor, inclusiv celei care comportă transpunerea în act a multiplelor sale potențialități distructive. Acestea din urmă însă sînt îndepărtate, date deoparte, în timp ce criza este asumată de religie, care manipulează înșiruirea întâmplărilor astfel încît să apară la vedere numai perspectiva pozitivă. Eliminînd astfel factorii de dezechilibru și de dezintegrare, religia operează în favoarea consolidării coeziunii sociale: aceasta fiind tematica față de care Malinowski se arată deosebit de sensibil.

Malinowski prospectează o reevaluare substanțială a magicului, care izvorăște – nu numai din rezultatele cercetărilor etnografice – din refuzul teoretic de a accepta două imperative ale evoluționismului cultural: evaluarea magiei ca formă primitivă și distorsionată a științei; asocierea acesteia cu fazele cele mai evolute ale dezvoltării umane. Pentru Malinowski, așa cum s-a menționat deja, nu există societate primitivă sau avansată care să nu aibă la baza sa, pentru desfășurarea activităților omenești, știința și cunoașterea rațională: acestea permit omului să obțină rezultate pozitive în toate domeniile și, în plus, îi oferă posibilitatea de a privi dincolo de prezent, de a proiecta viitorul. Există totuși un domeniu în cadrul căruia și una, și cealaltă își manifestă propriile limite: este domeniul hazardului, al neprevăzutului, al inexplicabilului. Aici este cazul să intervină magia, atît în societățile primitive, cît și în cele avansate: magia e considerată, așadar, nu ca un substitut al științei, ci ca o realitate *sui generis* (obiectivată în instituții publice) care își extrage rațiunea de a fi culturală din faptul că i s-a recunoscut, din punct de vedere social, facultatea de a supune disciplinei umane ceea ce se înscrie în sfera imponderabilului și a ceea ce nu poate fi controlat pe căi normale.

În rezumat, recursul la magic este funcțional în momentul în care trebuie să faci față unor forme variate de risc, care depind de factori în comparație cu care ponderea cunoașterii științifice nu mai are nici o influență: punînd problema astfel, reiese că există posibilitatea – și chiar necesitatea – de a coordona între ele ordinea magică și ordinea practică (supusă gîndirii raționale) în vederea defînirii unui obiectiv anume. Lucrul acesta se poate verifica în toate sectoarele, atunci cînd apare necesitatea de a se recurge atît la resursele cunoașterii științifice, cît și la cele ale tradiției magice, cu scopul de a supune controlului omenesc realitatea externă în totalitatea aspectelor ei.

În această abordare a problemei magiei nu există spațiu pentru soluții hibride, întrucît magia își explică funcția fără a invada teritorii care nu îi aparțin și fără a se substitui altuia. Autonomia magicului, ca și cea a orică-

rei alte componente a culturii, trebuie înțeleasă în sens relativ și nu absolut: aceasta deoarece elementele separate, bine individualizate în propriile prerogative, se integrează cu necesitate între ele în cadrul sistemului care le cuprinde. Aici sesizăm unul din punctele forte ale funcționalismului.

Trebuie să ne așteptăm la prezența magiei – și în general se întâmplă să o remarcăm – ori de câte ori omul ajunge la un diferend ireconciliabil, la un hiat în cunoașterea sa ori în capacitățile sale de control practic, și în ciuda acestor lucruri trebuie să-și vadă în continuare de treburi.²³

În această sinteză e conținut sensul ultim al magiei, acela de a face ca omul să nu înceteze a acționa, chiar și atunci când a luat cunoștință de limitele obiective inerente cunoașterii sale și puterii sale raționale de a controla realul. Se poate afirma, așadar, că și magia răspunde funcției de a rezolva o situație de criză cu totul deosebită, oferind o cale de ieșire acolo unde se profilează riscul impasului. Astfel se certifică, în mod indirect, o afinitate esențială între religie și magie; această perspectivă este familiară gândirii lui Malinowski care, vorbind în alt context religios, afirmă printre altele cele ce urmează: „La fel ca și magia, ea (= religia) își are originea în condamnarea la previziune și la imaginație care îl lovește pe om atunci când de-abia se ridică deasupra nefericitei sale naturi animale.”²⁴

Aceasta nu înseamnă că Malinowski șterge cu totul linia de demarcație dintre religie și magie, întrucât el zăbovește meditănd la diferența dintre cele două domenii; diferență datorată faptului că magia se rezolvă numai prin acte încărcate de utilitate practică, pe când religia, care urmărește totuși scopuri directe, se remarcă și prin prerogativa creării de valori.

8. B. Malinowski: un exemplu de cercetare etnografică

Pentru a verifica platforma teoretică în raport cu o situație culturală concretă, putem examina una din lucrările în care Malinowski a organizat și interpretat datele culese pe teren. În acest scop, e potrivit volumul intitulat *La Vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1981 (prima ediție, publicată la New York, datează din 1929 [vezi *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia – n.ed.*]); materialul etnografic se referă la sistemul de viață al indigenilor din insulele Trobriand (Noua Guinee Britanică), a căror economie se bazează în mod esențial pe cultura tuberculilor și pe creșterea porcinelor. Trebuie precizat de îndată că epitetul „sălbatici” nu trimite – așa cum ne-am putea teme la prima vede-

²³ *Idem*, p. 176.

²⁴ *Idem*, p. 181.

re – la ideea unei umanități preculturale, fiind folosit în sens pur convențional: de fapt, etnologul intenționează să facă lumină tocmai asupra complexului sistem cultural trobriandez în materie de sexualitate (și nu numai în aceasta).

Nu este posibil, în acest context, să dăm seama de întreaga amplitudine a materiei tratate; ne vom limita la a examina un aspect deosebit de semnificativ al culturii trobriandeze privind planul religios, cu conștiința de a trebui să citim mai târziu fragmentul în raport cu întregul. Merită o atenție aparte sistemul de idei relativ la procreare și la graviditate, evenimente care sînt acceptate nu pentru ceea ce sînt în plan natural, ci ca rezultat al unei profunde manipulări culturale. Într-o rapidă sinteză, ideologia religioasă îndeamnă ca fiecare nou-născut să fie considerat drept reîncarnarea spiritului unei rude materne decedate: în acest cadru, nașterea unui individ uman capătă un sens și o valoare precise.

Pentru a începe să înțelegem cele afirmate mai sus, trebuie să facem un pas înapoi în scopul de a cunoaște alte aspecte ale gândirii trobriandeze. Atunci cînd moare un om, spiritul său (numit *baloma*) părăsește trupul și se transferă în Tuma, Insula Morților, unde duce un tip de existență asemănător cu cel al viilor. Prin urmare, trebuie să fie supus și îmbătrînirii; totuși (și aici rezidă diferența substanțială în raport cu cei vii) *baloma* nu suportă pînă la capăt un atare proces, deoarece el reîntinerește în mod periodic. Atunci cînd obosește de a mai reîntineri, el devine un embrion uman, și, pe calea mării, se întoarce în lumea viilor pentru a începe o altă existență. Embrionul, de obicei grație meditației unui alt spirit înrudit cu viitoarea mamă, este așezat pe capul unei femei – și de aici pătrunde în pîntece – aparținînd aceleiași linii de descendență cu persoana moartă, al cărei *baloma* a suferit metamorfoza descrisă aici în linii mari. Femeia căreia îi este rezervată o asemenea soartă va rămîne însărcinată, iar progenitura sa va asigura continuitatea și stabilitatea grupului social matern (clan sau subclan).

Particularitatea cea mai surprinzătoare a edificiului cultural pe care tocmai l-am examinat constă în negarea totală a paternității fiziologice: ne întrebăm care poate fi utilitatea unei asemenea credințe ce atribuie concepția inițiativei unei categorii speciale de ființe extra-umane. Pentru a răspunde la întrebare, trebuie să privim dincolo de planul ideologic și să ne concentrăm asupra organizării familiale și sociale de care este legat edificiul cultural. În această privință, se spune că societatea din Trobriand este o societate matrilineară, „unde raportul între tată și fiu este decretat de legea tribală drept un raport între persoane străine; unde orice unitate personală dintre ei e negată și unde toate obligațiile familiale sînt asociate succesiunii materne”²⁵. O societate astfel structurată, în care fiii aparțin clanului sau subclanului

²⁵ B. Malinowski, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, 1981, p. 179.

mamei, în care aceasta are în propriul frate mai mare (și nu în soț!) un șef și un protector (roluri pe care soțul le asumă față de propria soră și de fiii acesteia), găsește certificarea cea mai eficientă într-o ideologie religioasă de tipul celei descrise. O ideologie în care versantul negativ (nerecunoașterea paternității) este compensat de cel de semn opus (exaltarea rolului exclusiv asumat de rudele materne).

Ar fi naiv să atribuim acest tip de sistematizare a unui aspect al realității de importanță fundamentală ignoranței „sălbaticilor” în legătură cu raportul cauză–efect între împerecherea sexuală și graviditate; problema nu este cea a necunoașterii unui anumit proces, ci aceea a nerecunoașterii valorii acelui proces, a neasumării sale din punct de vedere cultural, ținând seama de ansamblul valorilor socio-culturale. Cu alte cuvinte, având în vedere bazele care susțin sistemul social, trebuie să conchidem că nu este vorba de o simplă ignorare a paternității fiziologice, ci de o ignorare voită a acesteia: ignorare care pune bazele raportului de înstrăinare dintre tată și fiu și, în același timp, îl pune pe fiu sub egida unchiului matern și a rudelor mamei în general. Pentru trobriandezi, împreunarea sexuală bărbat/femeie este fără îndoială necesară, dar cu unicul scop de a produce deschiderea vaginului, în timp ce puterea generatoare a spermei este negată.

Acest mod de a înțelege dinamica procreării este luat drept o extravaganță dificil de înțeles dacă interpretul occidental nu e capabil să se dezbrace de modul propriu de gândire, opunând o îngrădire etnocentrică rațiunilor celorlalți. Malinowski însuși a trăit această dificultate, dându-i de capăt, în cursul nenumăratelor colocvii avute cu informatorii indigeni pe tema paternității fiziologice. Etnologul²⁶ ne informează asupra împrejurării care nu este lipsită de însemnătate, întrucât deschide o breșă asupra problemei întâlnirii/confruntării unor mentalități diferite orientate.

În legătură cu același subiect, o confruntare pe tonuri dure s-a deschis între indigeni și învățători misionari, care se arătau interesați nu atât în a înțelege diversitatea, cât în a provoca o schimbare de mentalitate, inoculând în nativi principiul paternității fiziologice. Aceasta deoarece (după cum notează Malinowski²⁷) numai recunoașterea și punerea în valoare a paternității puteau deschide calea răspîndirii dogmei Treimii, care nu putea fi implementată într-o societate matrilineară. Acestui tip de învățătură, care submina rădăcinile culturii locale, indigenii îi răspundeau printr-o opoziție îndârjită.

Întorcându-ne la punctul central al discursului, rămîne să înțelegem motivul care o îndeamnă pe o femeie să aibă un soț în societatea trobriandeză. În acest scop, trebuie să analizăm mai îndeaproape rolul fratelui femeii, căruia pînă acum i-a fost luată în considerare numai latura „pozitivă”. Există și

²⁶ *Idem*, pp. 178 și urm.

²⁷ *Idem*, p. 179.

latura „negativă“, sancționată de un tabu care îi interzice în mod absolut fratelui „să se ocupe și chiar să se gândească la ceva care să fie în legătură cu sexul surorii“²⁸. Tocmai în legătură cu acest domeniu devine necesară figura soțului, căruia i se atribuie sarcini bine precizate. Înainte de căsătorie, femeia trobriandeză trăiește o fază a existenței caracterizată prin cea mai neîngrădită libertate sexuală; fază care nu poate fi extinsă dincolo de o anumită limită, întrucât, potrivit opiniei publice, o femeie gravidă trebuie „să-i facă pe bărbați să-și întoarcă privirea de la ea“ și trebuie să se abțină de la orice tip de raport. Pe scurt, o femeie care urmează să devină mamă înainte de căsătorie suportă disprețul social. Funcția soțului este, prin urmare, aceea de a impune o disciplină vieții sexuale a nevestei și, în același timp, de a o apăra și de a face să i se respecte drepturile; soțul este de asemenea cel care o asistă pe soție în timpul nașterii și care are grijă de bebeluș de la naștere și pînă în momentul în care acesta, ajuns măricel, va fi supus autorității unchiului matern.

În definitiv, datele etnografice prezintă o situație avînd un sens total împlinit, chiar dacă în ochii noștri ea poate părea paradoxală: trobriandezii, deși ignoră „orice necesitate fiziologică a unui bărbat în constituirea familiei, îl consideră indispensabil din punct de vedere social [...]. Rolul sociologic al tatălui e stabilit și definit fără nici o recunoaștere a naturii sale fiziologice.“²⁹

Pentru a încheia, sistemul socio-cultural examinat adineauri, interpretabil în lumina noțiunii de „ereditate socială“, furnizează un exemplu cu privire la ceea ce înțelege Malinowski atunci cînd vorbește despre modul cultural de a satisface nevoi elementare sau fiziologice, ca nevoia de procreare omenească sau de continuitate a speciei. Particularitatea teoriei culturii a lui Malinowski constă în faptul că recunoașterea deplină a materialității existenței umane este totuna cu reinterpretarea impulsurilor fiziologice în termeni de reguli sociale, transmise de tradiție. Definiția funcției prezintă aceeași amprentă: „Funcția nu poate fi altfel definită decît ca satisfacerea unei nevoi prin mijlocirea unei activități în care ființele umane cooperează, utilizează produse și consumă bunuri.“³⁰

III. Sacrul lui Rudolf Otto

1. Sacrul: alteritate și paradox

Lucrarea lui R. Otto *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (publicată pentru prima dată în 1917 [vezi *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis*

²⁸ *Idem*, p. 191.

²⁹ *Idem*, p. 192.

³⁰ B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, op. cit., p. 46.

zum *Rationalem* – n.ed.], tradusă în italiană și îngrijită de E. Buonaiuti în 1926) ocupă o poziție foarte relevantă în panorama culturii europene contemporane, prin recunoașterea unanimă a cercetătorilor. Este vorba de un volum față de care putem manifesta rezerve destul de serioase, dar de care nu putem totuși să facem abstracție, atât pentru faptul că el a marcat o cotitură culturală de importanță decisivă, cât și pentru faptul că și în prezent are darul de a stimula cercetarea. Iar aceasta nu numai în sectorul istorico-religios (care este cel privilegiat în acest context), dar și în cel filozofic și psihologic.

Cotitura la care s-a făcut referire poate fi sintetizată prin următoarele cuvinte: lucrarea în discuție conține actul de întemeiere a religiei ca o categorie autonomă, care se cere a fi analizată cu ajutorul unor criterii de interpretare specifice nu împrumutate din alte discipline. În gândirea lui Otto, teolog și istoric al religiilor de la Universitatea din Marburg, esența ultimă a religiei rezidă în complexa realitate a sacrului. În scopul unei prime încadrări critice, poate fi considerată utilă fixarea unei serii de puncte de referință: sacrul retrimite înainte de toate la dimensiunea alterității; alteritate față de planul ordinii umane, al curgerii normale a existenței; alteritate care se manifestă cu maximă intensitate („totalmente altul“, *Das Ganz Andere*).

Sacrul nu constituie o realitate „aparte“, izolată în sine, închisă polului uman; dimpotrivă, sacrul interferează cu dimensiunea umană sau profană (profanul se opune sacrului; planul uman, în calitate de „altul“ față de cel sacru, poate fi clasificat, în consecință, ca profan). Sacrul este o categorie *a priori*, ce nu se poate concepe în mod noțional, dar care poate fi înțeleasă ușor de sentiment: apar bine individualizate, în felul acesta, limitele între care este posibilă relația cu realitatea transcendentă a sacrului, sau numinosul. Instrumentele cognitive, chiar și cele mai rafinate, elaborate în funcție de cele mai diferite aspecte ale realității obișnuite, par nepotrivite în fața manifestărilor a ceea ce este „totalmente altul“, extraordinarul, neobișnuitul. Sacrul, care se află dincolo de nivelul atins de rațiunea umană, provoacă cele mai profunde rezonanțe în planul reacțiilor psihice. E de ajuns această schiță pentru a înțelege legăturile dintre sacru și sfera iraționalului: legătură care, deși nu este exclusivă, este fără îndoială pregnantă. Acest mod de abordare pune probleme deloc ușoare, cu care – după cum se va vedea – s-au măsurat unii dintre cei maieminenți istorici ai religiilor.

Experiența umană a sacrului poartă în sine semnele paradoxului, deoarece paradoxală este realitatea însăși a numinosului, în care se realizează *coincidentia oppositorum*; într-adevăr, sacrul este în mod simultan *tremendum et fascinans*. Prin aspectul său terifiant, sacrul respinge și stârnește tulburarea, legată în mod intim de sentimentul anulării eului în fața transcendentului. Toate acestea nu epuizează domeniul numinosului, întrucât „alături de elementul care derutează, apare acela care încântă, farmecă și, în mod

staniu, deseori crescînd în intensitate pînă la beție și la rătăcire: este elementul dionisiac în eficacitatea *numen*-ului. Să numim acest moment «momentul *fascinans*» al zeității.³¹

2. „Primitivii” și sacralitatea

Cele spuse în paragraful de mai sus trebuie să fie considerate ca un fel de introducere la unele teme de fond din lucrarea lui R. Otto, care se remarcă și prin densitatea ideilor, nu întotdeauna ușor de deslușit. Atenția noastră s-a concentrat pînă acum asupra părții mai cunoscute a cărții în chestiune, cea care a fost obiectul a numeroase analize critice urmărind să facă lumină, din unghiuri diferite, asupra valențelor – implicite și explicite – ale ideilor lui Otto, și nu numai asupra fundalului său cultural, filozofic în mod special.

În acest context, vom încerca să străbatem un drum nu foarte bătut, asumînd ca punct de pornire întrebarea următoare: ce raport există între categoria sacrului, identificată mai sus în trăsăturile sale esențiale, și universul religios al „primitivilor”? Întrebarea se naște în legătură cu un dat obiectiv: R. Otto demonstrează că posedă o cunoaștere profundă a dezbaterii antropologice stimulate, îndeosebi, de tezele susținute de exponenții evoluționismului cultural în materie de magie și de religie. În mai multe ocazii autorul discută despre animism în cadrul unor reflecții dedicate momentului original al experienței religioase; în afară de aceasta, el demonstrează că are afinități cu antropologi ca R. R. Marett, W. Schmidt, W. Wundt și, mai ales, Andrew Lang. Dar mărturia cea mai directă a interesului pentru dimensiunea religioasă în etnologie o constituie amplul și articulatul capitol (al șaptesprezecelea) din *Das Heilige*, dedicat analizei începuturilor dezvoltării istorico-religioase. Înainte de toate, R. Otto identifică o serie de teme constitutive care cuprinde: credința în morți și cultul acestora, credința și cultul spiritelor, magia, legendele și miturile, venerarea obiectelor naturale, teribile sau uimitoare, nocive sau folositoare, strania idee a puterii (*orenda*), fetișismul și totemismul, cultul plantelor și al animalelor, demonismul și poli-demonismul.

Această listă, cam încărcată, este un fel de trecere în revistă a diferitelor teoretizări asupra religiei începuturilor propuse de literatura etnologică a timpului. S-ar părea că autorul nu dorește să parcurgă nici una dintre interpretările avansate, fără să-și arate preferința față de una mai degrabă decît față de alta: ceea ce îl stimulează pe Otto nu e curiozitatea față de exotic, ci un puternic interes teoretic, care se concretizează în încercarea

³¹ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, 1984, p. 43.

de a evalua „vocile“ individuale enumerate în lumina categoriei sacrului. Pentru a da o idee cu privire la modul de a proceda, să luăm ca eșantion al analizei abordarea magiei: pentru Otto, magia nu este, în substanța ei cea mai profundă, altceva decât religia, deoarece și în magie nota dominantă o constituie o experiență singulară a sacrului. În rezumat, și magia este îmbibată de „acel sentiment caracteristic de «total diferit» despre care am vorbit deja și care aici se prezintă în primul rînd ca «neliniștitor». Există în magie o putere «neliniștitoare» și o putere a unui ce «neliniștitor»: și cînd ea dispăre nu mai este cazul să se vorbească de magie, ci de tehnică sau dexteritate.”³²

Ultima frază din fragmentul citat se referă la o distincție subtilă între magie ca fenomen „înalt”, făcînd parte din sfera numinosului, și magie degradată, coborîta la nivel de pură tehnică, o dată micșorat raportul său înnoibilant cu sacrul. Este evident că interesul lui Otto s-a orientat către momentul „înalt” al magiei, care împărtășește cu celelalte fenomene de pe listă (de la cultul morților la polidemonism) sentimentul neliniștitorului ce retrimite la *mysterium tremendum* al sacrului. Întreaga înșiruire prezentată mai înainte reprezintă „preambulul istoriei religioase”: ne întrebăm acum, după ce am pus în lumină factorul de continuitate, care este criteriul ce permite să se facă distincția între religia primitivă înțeleasă de Otto ca „vestibulul religiei” și religia văzută în desăvîrșirea sa. Răspunsul este că sacrul, în orizontul religios al „primitivilor”, este valorificat doar într-una din cele două polarități ale sale, cea orientată spre *tremendum*, spre teroarea demonică, spre panica plină de oroare, spre stupoarea în fața unui lucru cu totul „altul”. Toate acestea sînt sintetizate în formula „sentiment al lucrului neliniștitor”, din care provine întreaga dezvoltare istorico-religioasă. În religia împlinită cu desăvîrșire, dimpotrivă, experiența sacrului nu cunoaște limitări și reușește să sesizeze armonia paradoxală a acesteia, cuprinzînd *tremendum* și *fascinans*.

Un al doilea criteriu distinctiv trimite la planul elaborării raționale, morale și culturale, care lipsește în ceea ce Otto numește starea „brută” a religiei (în care se înscrie magicul) și care, în schimb, e prezentă în starea evoluată și rafinată a religiei. În această privință, trebuie să facem o precizare de mare importanță: s-a spus că esența religiei (chiar și în starea „brută”) rezidă în experiența a ceea ce este cu totul „altul”, insesizabilă din punct de vedere rațional datorită inadecvării înseși a aparatului conceptual. Și totuși, chiar dacă se menține viu acest fundament, este necesar să umplem sacrul cu conținuturi etico-raționale, altminteri nu ar fi posibil să spună ceva. Nu ar mai rămîne altceva decât tăcerea – negarea comunicării intersubiective, care reclamă limbajul ca instrument de transmitere a unor valori morale definite în mod rațional; în afară de aceasta, pe tăcere nu se edifică o

³² *Idem*, p. 119.

cultură, care nu se poate să nu se sprijine pe conținuturi etice împărtășite în plan social. În concluzie, religia se caracterizează ca atare în virtutea echilibrului dificil, realizat în interiorul ei, între elementele iraționale și elementele raționale. Rațiunea unei asemenea complexități este enunțată cu luciditate în fragmentul următor:

O religie se salvează de la prăbușirea în raționalism menținând treze și vii elementele iraționale. Pe de altă parte, saturându-se copios cu elemente raționale, se ferește de cădere sau de rămânerea în fanatism și în misticism, meritând numai în felul acesta să devină religie de cultură și de universalitate.³³

Momentele raționale trebuie înțelese ca reprezentări schematice ale momentelor iraționale, care sînt cele originare. De pildă, *tremendum*, trecînd prin filtrul ideilor raționale de justiție, de voință morală, duce la elaborarea noțiunii de „sfînta mînie a lui Dumnezeu”; în paralel, *fascinans*, grație medierii ideii de bunătate, de milostenie, de iubire, se transformă în „har”³⁴. Numai prin referirea la criteriul constituit de perfecțiunea echilibrului dintre latura irațională și cea rațională, creștinismul ocupă, potrivit lui R. Otto, o poziție privilegiată față de toate celelalte religii.

3. Spre depășirea etnocentrismului

Recapitulînd, în stadiul primitiv al religiei experiența sacrului este, ca să spunem așa, parțială și neelaborată în sens rațional; aceste considerații, deși semnalează niște limite, nu știrbesc aspectul esențial al acestei experiențe, adică sentimentul sacrului ca alteritate radicală. Nu întîmplător autorul subliniază într-un pasaj important „nesfîrșita bogăție a potențialităților și a capacităților sentimentului numinos primitiv autentic”³⁵; dacă e adevărat că în stadiile sale mai elevate sentimentul numinosului este mai complex decît teroarea demonică, acesta nu dispare nici măcar în ele, și nici nu trebuie să dispară, deoarece el dobîndește un caracter esențial: se atenuază doar și se purifică.

Remarca punctuală de mai sus are rolul de a introduce o problemă care prezintă unele aspecte secundare interesante. R. Otto ne apare, prin unele trăsături, ca raliindu-se la viziunea evoluționistă a istoriei omenirii: ne gîndim la referirea privind stadiile de dezvoltare, la recunoașterea implicită a unității spiritului uman, la interesul științific față de popoarele primitive în calitate de document viu al fazei de început (definită în mod semnificativ

³³ *Idem*, p. 138.

³⁴ *Idem*, p. 137.

³⁵ *Idem*, p. 127.

stare „brută“) a religiei. Și totuși, din alte motive, *Das Heilige* o rupe cu teza evoluționistă: cum poate fi obiectivată o astfel de ruptură și ce consecințe anunță ea?

Pentru a răspunde la întrebare este clarificatoare compararea lucrării lui R. Otto cu *Creanga de aur*, limitînd discursul la binomul magie–religie și la cheile de interpretare alese în cele două cazuri pentru a le pătrunde semnificația. Din analiza volumelor lui Frazer se deduce că magia și religia nu au valoare în sine, ci au valoare în măsura în care umplu un gol care există prin forța lucrurilor: golul neumplut încă de știință, pentru a cărei regresie spre stadiile inițiale ale dezvoltării umane lipsesc toate premisele. Frazer, avînd privirea atîntită asupra cunoașterii științifice, asimilează practicile dictate de magie și de religie unor erori, unor procedee infantile, unor încercări nereușite; erori și încercări inevitabile și necesare (în lipsă de ceva mai bun) și, oricum, capabile să aibă repercusiuni pozitive asupra coeziunii sociale și să garanteze un echilibru psihologic mai solid atît la nivel individual, cît și de grup.

R. Otto, care a identificat în experiența sacrului rădăcina autonomiei faptului religios, este în stare să arunce un alt fel de privire asupra universului religios primitiv: o privire care nu este condiționată de referirea obsesivă la știința occidentală și care se află în căutarea semnelor distinctive ale numinosului. Și le găsește. Prin ricoșeu, fenomenele care își au sursa în magic și în religios încetează de a mai fi considerate niște surogate ale altcuiva, și capătă o semnificație în sine, care permite să le situăm într-un cadru autonom, cu caracteristici bine definite.

Din comparația propusă apare un element ulterior pe care trebuie să-l luăm serios în considerare. După cum am avut ocazia să arătăm mai înainte, criteriile de evaluare adoptate de evoluționismul cultural sînt puternic caracterizate în sens eurocentric; *Il sacro* pare proiectat, deși nu în mod declarat, în afara unei asemenea perspective. Categoria sacrului, în măsura în care aspiră să aibă o rază de acțiune nelimitată la un cadru determinat, este astfel plăsmuită încît să nu resimtă în mod unilateral povara unei anumite condiționări culturale. Acest lucru e confirmat de faptul că prin intermediul unei asemenea categorii R. Otto reușește nu numai să pătrundă ceea ce din punctul său de vedere constituie substanța tradiției iudeo-creștine, dar el știe să plutească și în alte dimensiuni, ca aceea a buddhismului, a islamului, a religiozității la nivel etnologic. Oricare ar fi judecata critică pe care fiecare e chemat să o dea asupra tezelor interpretative ale lui Otto, rămîne faptul că atitudinea intelectuală care domină lucrarea *Il sacro* este inspirată mai degrabă de un criteriu de echidistanță în compararea diferitelor forme religioase, decît de exaltarea *a priori* a unei religii, cea a Occidentului, cu aferenta depreciere a tuturor celorlalte. Capacitatea de a discerne „demnitatea“ magicului dovedește independența solidă a autorului față de cele mai

în rădăcinate prejudecăți eurocentrice. Afirmția privind superioritatea creștinismului nu contrastează cu ceea ce se afirmă, întrucât ea se situează într-o optică diferită de cea eurocentrică, fiind rezultatul unei judecăți formulate *a posteriori*, pe baza unui criteriu de importanță generală.

Nu există aici premise pentru a susține că însuși cadrul de ansamblu al operei lui Otto ar fi lipsit de zone de umbră și de ambiguitate: după cum s-a remarcat, asupra religiei primitivilor apasă, în pofida acestor lucruri, un soi de condamnare la înapoiere, care este pionul perpetuării anumitor scheme mentale. De altfel, lucrării *Das Heilige* îi lipsește o luare de poziție teoretică față de eurocentrism, atât pentru că este cu totul străină spiritului operei, cât și pentru că ea conține un alt fel de climat cultural. Și totuși, în concretul analizei este vie exigența de a se referi la un criteriu interpretativ care să permită privirea în interiorul celor mai diferite contexte religioase, fără nici o excludere apriorică. În maniera aceasta, fie în mod implicit, fie în mod indirect, R. Otto semnalează o problemă importantă cercetătorilor nu doar ai uneia, ci în mod potențial ai tuturor religiilor: o problemă a cărei rezolvare trece prin totala punere în discuție a mentalității eurocentrice.

4. *Fenomenologia religioasă: G. van der Leeuw*

Există o legătură constantă între tezele lui R. Otto referitoare la esența sacralului și interpretarea religiei care prinde formă în cadrul fenomenologiei religioase. Aceasta din urmă constituie un curent de gândire foarte complex în care converg, așa cum a relevat De Martino³⁶, unele dintre cele mai semnificative expresii ale culturii germane moderne și contemporane: sînt semnalate, alături de R. Otto, teoria *Erlebnis*-ului a lui Dilthey, fenomenologia lui Husserl readaptată la religie de către Max Scheler, aspecte semnificative ale existențialismului lui Heidegger și al lui Jaspers. Aceste trimiteri ajung pentru a măsura nivelul intelectual elevat, care face din fenomenologia religioasă un punct de referință incontestabil, în ciuda rezervelor profunde care pot fi manifestate la adresa lui. În acest sens, atât activitatea științifică a lui Pettazzoni, cât și cea a lui De Martino apar exemplare.

Autorul care în producția sa exprimă în mod emblematic spiritul ce animă fenomenologia religioasă este fără îndoială Gerardus van der Leeuw, a cărui lucrare principală, *Phänomenologie der Religion*, va fi luată în acest context drept reper.³⁷

³⁶ E. De Martino, „Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto“, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24–25 (1953–1954), p. 1.

³⁷ Prima ediție a acestei lucrări datează din 1933 și reprezintă dezvoltarea lucrării *Introduzione alla fenomenologia della religione*, editată în 1925. În 1948, a fost pregătită

Influența lui R. Otto apare evidentă încă din punctul de pornire, adică de la prezentarea sacrului ca „forță” sau „potență”

care nu e posibil să fie derivată din nimic, dar care, *sui generis* și *sui iuris*, poate fi desemnată numai în termeni religioși, cum ar fi „sfânt” sau alte cuvinte echivalente, care întotdeauna înseamnă bănuiala sau presentimentul a ceea ce este în mod absolut diferit. Înclinația instinctivă ar duce la evitarea acestui lucru, totuși oamenii au fost îndemnați chiar să-l caute. Omul trebuie să se desprindă, să se depărteze de putere, și totuși trebuie să se intereseze de ea. Nu ar mai fi în stare să suporte nici un de ce și nici un prin urmare. Söderblom are cu siguranță dreptate atunci când, sesizând în acest raport esența religiei, o definește drept mister. Acest lucru a fost presimțit încă înainte de a fi invocată vreo divinitate; de fapt, în religie, Dumnezeu a sosit cu întârziere.³⁸

În acest fragment apar, reformulate, temele constitutive ale sacrului ca mister, alteritate absolută dată în mod ontologic, ambivalentă întrucât suscită stări sufletești care se mișcă în două direcții opuse, una centrifugă, cealaltă centripetă. Calea ce permite sesizarea realității fenomenelor religioase nu este cea a intelectului, care impune situarea la distanță a obiectului cercetat față de subiect, ci aceea a experienței în acțiune pe care o comportă, dimpotrivă, necesitatea de a pătrunde în fenomenele înseși cu scopul de a le retrăi. Experiența directă astfel conotată nu se epuizează în sine, ci urmărește să ajungă la esența ultimă a fenomenelor religioase, eliberată de orice referire la planul obiectiv al realului; vârful unei asemenea abordări a religiosului e reprezentat de sinteza intuitivă a tuturor esențelor, sinteză care mediază accesul la „tipul ideal” de religie.

Este foarte ușor să sesizăm caracterul esențialmente iraționalist al tezei interpretative a lui van der Leeuw; caracter care a determinat reacția polemică din partea unor cercetători (de la Pettazzoni la De Martino și la Brelich, pentru a rămâne în Italia) îndemnați să întemeieze pe o bază cu totul diferită, caracterizată de un puternic apel la rațiunea istorică, analiza și interpretarea faptelor religioase. Totuși, cercetătorii menționați, deși evidențiază

ediția franceză, care este o prelucrare a originalului din '33, conținând numeroase modificări și completări, făcute de autorul însuși cu ajutorul traducătorului.

A doua ediție germană a lucrării a fost scoasă după moartea lui G. van der Leeuw (1950), de către fiul său J. R. van der Leeuw, pe baza unei schițe pregătite de autor; lucrarea corespunde în linii mari ediției franceze de mai sus și vede lumina tiparului la Tübingen în 1956.

Fenomenologia della religione apare pentru prima dată, în traducere italiană, în 1960, în cadrul prestigioasei „Collana viola” – „Colecție de studii religioase, etnologice și psihologice” – îngrijită de E. De Martino și C. Pavese pentru editura Einaudi (trimiterile bibliografice prezente în acest text se referă la retipărirea lucrării, publicată de editura Bollati-Boringhieri în 1992).

³⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, 1992, p. 29.

motivele dezbaterii științifice, au arătat că logicii opoziției frontale îi preferă perspectiva mai stimulantă a confruntării dialectice. E vorba de o opțiune dificilă, dictată de considerații care puneau în lumină, în afară de divergențe, elemente de convergență cu unele atitudini culturale semnificative prezente la van der Leeuw. În această perspectivă, se semnalează înainte de toate afirmarea valorii autonome a religiei de care este pătrunsă întreaga operă a lui van der Leeuw; în al doilea rând, trebuie să fie pusă în evidență polemica angajată de fenomenologia religioasă împotriva orientării pozitivistice, puternic reductivă în raport cu cea religioasă. La baza unei asemenea opțiuni există intenția de a introduce reflecția asupra religiei în miezul dezbaterii culturale contemporane.

5. G. Van der Leeuw: „comportamentul magic“

Nu putem aprecia ca fiind secundar interesul autorului nostru față de literatura etno-antropologică: în acest domeniu, merită să fie menționat în special un cercetător, L. Lévy-Bruhl (despre care vom vorbi separat), care l-a călăuzit pe van der Leeuw mai mult ca oricine altcineva. Pentru a înțelege universul primitivilor, așadar universul lor religios, este necesar – pentru Lévy-Bruhl și pentru van der Leeuw – să luăm act de faptul că mentalitatea primitivă operează după legi care nu sînt cele ce guvernează mentalitatea noastră occidentală modernă. Diversitatea devine explozivă dacă se are în vedere că principiul identității și al non-contradicției e străin mentalității primitive, ea fiind condiționată de principiul participării, care implică, în esență, abolirea limitelor ce diferențiază între ele pentru noi, occidentalii, diversele realități care constituie universul. Se obține deci un regim de fluiditate și de „confuzie“ în cadrul căruia devine normă ca o entitate oarecare să-și prelungească ființa dincolo de limitele ei aparente, făcînd în felul acesta parte din alte entități, la rîndul lor înscrise în alte circuite de participare. (Lucrarea care, în mod special, atestă profunzimea influenței lui Lévy-Bruhl asupra lui van der Leeuw este *L'uomo primitivo e la religione*, Torino 1961; ediția originală datează din 1937 [vezi *De primitieve mensch en de religie* – n.ed.].)

În lumina celor afirmate se poate conchide că omul primitiv nu concepe universul ca pe un dat exterior, ci ca pe ceva care coexistă cu sine însuși și care, în consecință, poate fi dominat din interior. Dominația asupra universului se concretizează grație magiei; pentru a înțelege sensul acestei afirmații e necesar să luăm ca punct de pornire al reflecției noțiunea de „contestare“ care, în interpretarea lui van der Leeuw, își pune amprenta asupra comportamentului magic. Prin contestare, omul exprimă tensiunea culturală care îl face să opună propria sa voință datului natural: omul magic își

adresează contestația puterilor „altele“, fie atunci când se opune instinctului animal pentru a se ridica mai presus de acesta, fie atunci când operează pentru a transforma ambientul natural, în care se află situat ca animal, în cosmos. În concluzie, „modul cel mai vechi de a reuni lucrurile dispersate într-o imagine a lumii care să formeze un tot a fost magia“³⁹.

Condiția preliminară, fără de care nu ar fi posibilă dominația creatoare despre care s-a vorbit, rezidă în capacitatea operatorului magic de a încorpora lumea, de a o transfera în interiorul lui; dinamica participării dezvăluie acest tip de posibilitate, care conține în sine semnele distinctive ale comportamentului magic.

Alături de cele luate în considerare mai sus, există un plan ulterior înlăuntrul căruia se manifestă experiența religioasă primitivă: este vorba de „comportamentul formator (de figuri) în mituri (configurație mitică)“, antitetic în moduri, dar analog în finalități față de comportamentul magic. Atunci când omul se exprimă în sfera mitului, el dă un chip puterilor universului: procedînd astfel, el proiectează lumea în afara lui, spre deosebire de ceea ce se petrece în experiența interiorizării magice a lumii. Afinitatea esențială între cele două comportamente, care sînt prezente simultan, completîndu-se pe rînd, e dată de faptul că ambele urmăresc stăpînirea universului, înțelegă să ca o dominație creatoare.

Rămîne acum de văzut cum se configurează relația magie–religie: potrivit lui van der Leeuw, nu există un dezacord real între una și cealaltă, chiar dacă fiecare dintre cele două posedă caractere specifice; nu există un dezacord de fond, întrucît atît în magie, cît și în religie elementul constitutiv e reprezentat de întîlnirea cu puterea „alta“. Să examinăm, în această privință, pasajul următor:

Nu este, așadar, admisibil să se stabilească între religie și magie un anumit dezacord, ca și cum prima ar fi fost ulterioară magiei, aceasta fiind a-religioasă, iar cealaltă nefiind niciodată magică. Magia este o religie, deoarece are de-a face cu puterile. Ea nu are nevoie de nici un dumnezeu, dar acționînd fără dumnezeu se poate foarte bine acționa în mod religios. Ceea ce deosebește magia de cealaltă religie este faptul că, din capul locului, ea vrea să domine universul, guvernîndu-l.⁴⁰

După cum se vede, încă o dată încercarea de a defini pe baze noi ansamblul calităților distinctive ale religiei ne pune în fața nodului crucial al raportului religie–magie pe care trebuie să-l dezlegăm, fluidizînd granițele care în mod tradițional, în cultura occidentală, separă net cele două fenomene. În cazul de față, autorul ajunge să considere magia drept religie în sensul

³⁹ *Idem*, p. 426.

⁴⁰ *Idem*, p. 424.

deplin al cuvântului. „Noile baze“ de care s-a amintit se referă la necesitatea, ajunsă la maturitate grație afirmării științei etnologice, de a repune în discuție întregul domeniu al culturii, inclusiv religia, în cadrul unei perspective filozofice apte de a integra în sine alteritatea, fără a o înlătura sau a o marginaliza. În optica aceasta, contribuția lui van der Leeuw este semnificativă mai ales prin efortul de reînnoire pe care îl dovedește; cât despre viziunea asupra magicului, elementul cel mai stimulator rezidă în identificarea rolului decisiv ce revine comportamentului magic în procesul de depășire a datului natural. În conflict cu evoluționismul cultural, magia nu este limitată la primele stadii ale dezvoltării umane, ci e considerată de van der Leeuw ca o structură permanentă a spiritului uman. Mai precis, ea constituie, laolaltă cu mitul, stratul cel mai profund al vieții spirituale omenești; spre a înțelege cum se cuvine această trecere, trebuie să avem în vedere paralelismul instituit de autor între dimensiunea onirică și cea magico-mitică.

Dominația magico-mitică reprezintă același rol pe care viața din vis îl joacă în raport cu conștiința în stare de veghe. Psihologia recentă ne-a învățat că nici una nu este mai puțin reală decât cealaltă. Studiarea visului, pentru a pătrunde secretul vieții, urmează o cale nu mai puțin sigură decât cercetarea întreprinsă asupra conștiinței în stare de veghe.⁴¹

Din aceste cuvinte prinde contur un cadru cultural interesant și complex, mai ales prin trimiterea la psihologie: în astfel de cazuri totuși, se cere o prudență critică maximă, cu scopul de a evita riscul unei suprapunerii mecanice de date și de perspective hermeneutice aparținând unor domenii disciplinare distincte.

IV. Școala sociologică franceză și domeniul magico-religios

1. E. Durkheim: investigarea esențialului

Nu este acesta cadrul cel mai potrivit pentru a trasa profilul unui intelectual complex ca E. Durkheim, care ocupă o poziție de prim-plan în panorama studiilor antropologice și, mai ales, a celor sociologice. Aici am situa în centrul atenției importantele reflecții ale lui Durkheim asupra fenomenului religios ca atare: reflecții care suferă de abordarea de tip sociologic a realității culturale și care, tocmai în virtutea acestui factor, au îmbogățit cu fermenti novatori domeniul științelor religioase. Lucrarea care, mai mult

⁴¹ *Idem*, p. 430.

decît oricare alta, exprimă punctul de vedere al lui Durkheim asupra religiei este fără îndoială *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912⁴²: la aceasta vom face în mod constant referire în cursul expunerii, evidențind dimensiunea teoretică în legătură cu analiza unor fenomene religioase specifice ca totemismul, care totuși este amplu tratat.

Lucrarea respectivă atacă, încă de la început, o chestiune metodologică relevantă, care privește rolul etnologiei în modul de tratare a unei investigații cu caracter istorico-cultural. Mai precis, Durkheim își pune întrebări asupra semnificației acordate studierii formelor elementare ale vieții religioase, care sînt cele prezente în culturile de tip primitiv. În răspunsul autorului se remarcă o linie de gîndire care atacă unul din punctele-cheie: în general, analiza formelor elementare ale unui fenomen dat deschide posibilități cognitive neexplorate și de mare importanță, întrucît ea permite cercetătorului să surprindă ceea ce este esențial în fenomenul însuși. Mai precis, investigarea formelor elementare ale vieții religioase deschide o breșă către esența ultimă și universală a religiei ca dimensiune autonomă.

E vorba acum să căutăm a înțelege implicațiile care se răsfrîng asupra acestei perspective de investigare, bazate pe coincidența primitivului cu elementarul, rezultînd în esențial. Noțiunea de esențial nu prezintă, în această împrejurare, acele aspecte de factură metafizică existente în cazurile în care lumea primitivă este idealizată ca matcă a unor valori originare, a căror substanță se înfățișează în forme total necontaminate. La Durkheim se face simțită o perspectivă diferită: societățile primitive, în comparație cu societățile mai avansate, se caracterizează printr-o uniformitate intelectuală și morală de o mult mai mare intensitate.

Dezvoltarea mai slabă a individualității, entitatea cea mai redusă a grupului, omogenitatea circumstanțelor exterioare, totul contribuie la reducerea la minimum a diferențelor și a variațiunilor. Grupul produce în mod regulat o uniformitate intelectuală și morală pe care rar o regăsim în societățile mai avansate. Totul este comun tuturor. Mișcările sînt stereotipate; toți execută aceleași mișcări în circumstanțe similare, iar acest conformism al comportamentului exprimă conformismul gîndirii. Dat fiind că toate conștiințele sînt transportate de aceleași curenți, tipul individual aproape că se confundă cu tipul generic; și așa cum totul e uniform, tot astfel totul este simplu.⁴³

Omogenitatea astfel accentuată exclude prezența unor interese economico-sociale divergente, care să conducă la manipularea patrimoniului culturii în beneficiul unui grup, al unui clan, al unei clase sau al unui individ

⁴² Trad. it., *Le forme elementari de la vita religiosa*, Milano, 1963 [vezi și ed. rom.: *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Polirom, 1995 – n.ed.].

⁴³ *Idem*, p. 7.

care să se situeze în dezacord cu restul societății. În esență, uniformitatea socială și culturală reprezintă o garanție împotriva deformărilor datorate prevalării unor interese de grup; proiectînd un atare principiu în domeniul care ne este nouă apropiat, se deduce că religia primitivilor e la adăpost de alterările care pot fi atribuite numai intervențiilor sacerdotale sau, la polul opus, imaginației populare. În societățile mai puțin complexe (sau primitive) religia își arată deci caracterele constitutive în stare pură: la un astfel de domeniu ideatic trimite noțiunea de esențialitate care face să fie demnă de toată atenția studierea „formelor elementare“.

În luarea de poziție a lui Durkheim, prezentată aici în liniile ei generale, aspectele problematice stau alături de acelea mai solide și stimulatoare. Printre cele dintîi se numără teza care susține edificiul și care face apel la principiul uniformității culturii umane, deci a spiritului uman. În cazul special al religiei, autorul ia ca pe un dat evident faptul că ea ar poseda oriunde aceleași caracteristici constitutive de fond și aceeași funcție; într-adevăr, ceea ce variază privește numai modul imediat sau mediat prin care esența comună a fenomenului se evidențiază în diversele forme de organizare socială. Pe scurt, contactul cu documentele etnografice nu este valorificat ca un prilej de confruntare cu diversitatea culturală, deoarece ideea continuității prevalează asupra celei a discontinuității. Raportul dintre civilizația occidentală avansată și civilizația primitivă nu este cel care apare între două istorii culturale diferit orientate, ci e mai degrabă acela care intervine între două aspecte (sau stadii) ale unei istorii unice. În definitiv, maniera de abordare a chestiunii primitivilor de către Durkheim suferă de o dublă condiționare: pe de o parte, în teza tocmai schițată se observă influența exercitată de evoluționismul cultural care, prin alte aspecte, pare totuși a fi depășită; pe de altă parte, vorbind despre noțiunea de „elementar“, trebuie să subliniem că aceasta nu pare deloc adecvată fenomenelor culturale și vieții religioase în special. Acestea din urmă nu numai că sînt în mod intrinsec complexe în orice context, dar se dovedesc a fi și dificil de izolat în puritatea lor originală, întrucît fac parte întotdeauna, prin natura lor, din diferite planuri ale realului, suportînd, în permanență, îmbogățiri și alterări care sînt parte integrantă a existenței lor.

Și totuși rezervele avansate nu compromit nucleul tezei metodologice a lui Durkheim, care constă în faptul de a sublinia cu putere necesitatea de a repune în discuție marile teme ale culturii și ale societății parcurgînd noile căi deschise de cercetarea etnologică. Imaginea pe care Durkheim ne-o transmite în legătură cu primitivii poate să nu fie împărtășită, dar rămîne valabilă indicarea metodei, urmărind să-i includă pe aceștia din urmă în miezul dezbaterii culturale ce avea să reînnoiască *ab imis* esența umanismului occidental.

2. *Produsele gândirii religioase: reprezentările colective*

Durkheim caută să ilustreze într-o formă sintetică proiectul complex care se află la baza lucrării *Formele elementare ale vieții religioase* folosind următoarele cuvinte: „Studiul cu care ne confruntăm constituie un mod de a relua, dar *în condiții noi*, vechea problemă a originii religiilor.”⁴⁴

Este vorba de niște cuvinte bine cântărite, asupra cărora merită osteneala de a reflecta, înainte de toate deoarece în ele este cuprins sensul raportului care leagă pe autorul nostru de evoluționismul cultural: raport în care motivele discontinuității prevalează asupra celor ale continuității. Durkheim se angajează pe acea cale care, mai mult decât oricare alta, aparține evoluționiștilor, atacând problema formelor originare ale religiei; în același timp însă, el pune în evidență propria diferențiere față de vechile modele: diferențiere care depinde de metoda de investigare și mai ales, am adăuga noi, de privirea pe care o proiectează asupra religiei și care este în măsură să surprindă valențe inedite ale fenomenului. Dezacordul devine decisiv datorită refuzului lui Durkheim de a reduce religia la eroare, deoarece nici o instituție omenească bazată pe eroare nu are posibilitatea de a dura în timp. Mai precis, Durkheim se apropie de religii însuflețit de intenții precise, care apar în mod clar în fragmentul de mai jos:

De aceea noi abordăm studiul religiilor primitive cu convingerea că ele aderă la real și îl exprimă: principiul acesta va reapărea încontinuu în cursul analizelor și al discuțiilor care aveau să urmeze, și ceea ce aveam de reproșat școlilor de care ne distanțam este tocmai faptul că au ignorat principiul de mai sus. Fără îndoială, atunci când se ia în considerare numai litera formulei, aceste credințe și aceste practici religioase par uneori deconcertante, și am putea fi tentați să le atribuim unui soi de aberație. Dar în spatele simbolului trebuie să știm să ajungem la realitatea pe care el o reprezintă și care îi conferă semnificația caracteristică. [...]

Așadar, nu există în fond religii false. Toate sînt adevărate în felul lor; toate răspund, chiar dacă în moduri diferite, unor anumite condiționări ale existenței umane.⁴⁵

După cum se vede, investigarea elementului originar în religie, care îl îndeamnă pe Durkheim să se ocupe de primitivi (aparent în maniera evoluționiștilor), se împletește în mod inextricabil cu investigarea sensului autentic al fenomenului religios: în această privință, distanța față de un Frazer nici că ar putea fi mai mare. Cele două perspective sfîrșesc prin a se identifica, în măsura în care autenticitatea în chestiune devine pe deplin evidentă tocmai în formele socio-culturale originare, din rațiunile ilustrate mai

⁴⁴ *Idem*, p. 9.

⁴⁵ *Idem*, p. 4.

înainte: în aceasta rezidă una din caracteristicile gândirii autorului nostru, ireconciliabilă cu postulatele teoretice ale școlii evoluționiste.

După Durkheim, primele sisteme de reprezentare a lumii elaborate de om sînt de origine religioasă: această afirmație este relevantă în ceea ce privește spiritul cu care autorul privește religia, dînd deoparte nu numai reducționismul evoluționiștilor, ci și evaluările fenomenului făcute în cheie pur irațională și emoțională. Reprezentarea lumii, adică viziunea culturală pe care orice societate o proiectează asupra realității exterioare, constituie conținutul autentic al simbolismului religios, perceptibil mai mult de către omul de știință decît de omul credincios. Teoria durkheimiană realizează un salt calitativ atunci cînd postulează faptul că reprezentările colective cu caracter religios privesc atît planul conținuturilor, cît și pe cel al formelor, adică al categoriilor mentale pe baza cărora acele conținuturi sînt elaborate și organizate. Noțiunile de timp, de spațiu, de gen, de număr, de cauză etc. „constituie osatura inteligenței”: după Durkheim, credințele religioase primitive conțin principalele noțiuni dintre acestea. „Ele s-au născut din religie și în religie; ele sînt un produs al gândirii religioase.”⁴⁶

Să luăm ca exemplu categoria timpului: acesta ar fi de negîndit dacă ar fi un *continuum* nediferențiat; timpul devine imaginabil cu condiția de a putea distinge în el momente diferite, de a-l putea măsura și exprima cu ajutorul unor semne obiective. Crearea noțiunii sau categoriei de timp reprezintă unul din produsele de bază datorate superiorității culturii asupra naturii; o asemenea categorie trebuie înțeleasă ca „o schemă abstractă și impersonală care înfășoară nu numai existența noastră individuală, dar și pe cea a umanității.”⁴⁷ Pentru ca aceasta să se realizeze, este absolut necesară prezența unor puncte de referință fixe și determinate, în raport cu care să poată fi situate toate evenimentele posibile.

Nu *timpul meu* trebuie organizat astfel, ci timpul care este în mod obiectiv gîndit de toți oamenii unei aceleiași civilizații. Lucrul acesta este suficient pentru a face să se întrevadă că o asemenea organizare trebuie să fie colectivă. Și într-adevăr, observația stabilește că aceste puncte de referință indispensabile, față de care toate lucrurile sînt clasificate în timp, derivă din viața socială. Diviziunile în zile, săptămîni, luni, ani etc. corespund periodicității riturilor, sărbătorilor și ceremoniilor publice. Un calendar exprimă ritmul activității colective, pe lîngă faptul că îi garantează regularitatea.⁴⁸

În elaborarea acestei teze, de remarcabilă densitate teoretică, Durkheim se sprijină nu numai pe propriile cercetări, dar și pe cele ale unor cercetă-

⁴⁶ *Idem*, p. 11.

⁴⁷ *Idem*, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem*.

tori operînd în același sector, H. Hubert și M. Mauss îndeosebi.⁴⁹ Printre trăsăturile cele mai semnificative care reies din ultimul fragment citat se evidențiază caracterizarea religiei în sens eminent social. Dacă societatea se bazează pe indivizi care împărtășesc aceleași reprezentări fundamentale (ca aceea referitoare la timp) și dacă acestea din urmă sînt un produs al religiei, reiese de aici că prerogativa esențială a acesteia rezidă în capacitatea de a agrega, de a concura la crearea bazelor existenței colective.

În concluzie, *Formele elementare ale vieții religioase* se mișcă pe două planuri strîns unite: cel al sociologiei religioase, care iese în evidență cel mai mult în analiza fenomenului totemismului, și cel al teoriei cunoașterii, care identifică geneza categoriilor intelectuale în cadrul reprezentărilor religioase „elementare”. În această privință, este instructivă afirmația lui R. Cantoni în Introducerea la volumul lui Durkheim:

Omul arhaic ne apare, în analiza lui Durkheim, ca un animal social care a realizat deja cea mai mare dintre revoluții, inventarea unei culturi religioase care conține în germene toate viitoarele forme culturale. Mentea primitivului nu este un loc unde să se concentreze erori, superstiții, halucinații, trîndăvii și prostii, ci este un creuzet unde se formează ordinea intelectuală și morală, un deschizător de drum pentru cele ce vor fi marile structuri normative și marile semnificații axiologice ale vieții sociale.⁵⁰

După Cantoni, unul din fundamentele pe care se sprijină sistemul teoretic al lui Durkheim rezidă în principiul care stabilește continuitatea esențială a gândirii umane în structura ei categorială; principiu care îl îndeamnă pe cercetătorul francez să ridice reprezentările religioase ale primitivilor „la rangul de port-drapel a ceea ce vor fi structurile raționale și științifice ale culturii moderne”⁵¹. Or, tocmai problema continuității sau a discontinuității dintre primitiv și modern, religios și rațional, constituie una dintre temele cele mai intens dezbătute în cadrul școlii sociologice franceze (și nu numai în acesta): vom avea prilejul să revenim asupra subiectului atunci cînd va fi analizat punctul de vedere al lui Lévy-Bruhl.

3. Opoziția sacru/profan și definiția minimă a religiei

Gîndirea religioasă posedă o prerogativă cu totul specială care permite să poată fi distinsă printre celelalte forme de gîndire: ea implică împăr-

⁴⁹ A se vedea capitolul „La représentation du temps dans la religion”, în H. Hubert – M. Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, Paris, 1909 [trad. it. H. Hubert – M. Mauss, „La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia”, în *Le origini dei poteri magici*, Torino, 1991, pp. 93 și urm.].

⁵⁰ R. Cantoni, Introducere la E. Durkheim, *Le forme elementari*, op. cit., p. XVII.

⁵¹ *Idem*, p. XIX.

țirea lumii în două sfere distincte, dintre care prima cuprinde tot ceea ce este sacru, pe când cealaltă include în sine tot ceea ce este profan. Antiteza SACRU/PROFAN*, care este pilonul ce susține clasificarea fundamentală a realului, constituie elementul care permite să se identifice domeniul specific al religiosului. În viziunea lui Durkheim, contrastul dintre sacru și profan este absolut: formele unui astfel de contrast variază în funcție de context, dar contrastul în sine este conceput ca un fapt universal. „Nu există în istoria gândirii umane un alt exemplu de două categorii de lucruri atât de profund diferite, atât de radical opuse unul altuia.”⁵² Eterogenitatea acestor două domenii ale realului nu exclude *a priori* orice tip de comunicare între ele, dar impune respectarea unor reguli culturale precise, în măsură să disciplineze contactul. De pildă, individul profan pe punctul de a se apropia de sacru este obligat să dobândească într-o oarecare măsură și într-un grad oarecare caracterele sacralui, suportînd fie și temporar o schimbare de stare focalizată, ca în riturile de trecere, pe dinamica moarte–renaștere.

Atît dimensiunea sacralui, cît și ansamblul raporturilor care intervin între sacru și profan sînt instituționalizate din punct de vedere social: în această optică trebuie încadrată funcția credințelor și a riturilor. Primele sînt reprezentări colective care definesc natura lucrurilor sacre și calitatea raporturilor dintre lucrurile sacre și lucrurile profane; în rituri se obiectivează regulile culturale care certifică modalitățile atitudinii omenești în fața sacralui. În concepția durkheimiană, modelul abstract al religiei este înțeles ca un sistem autonom care îmbrățișează un anumit număr omogen de lucruri sacre, legate între ele prin raporturi de coordonare și subordonare; un sistem înche-gat în jurul căruia gravitează un ansamblu, și acesta omogen, de credințe și rituri.

Dacă aceasta este definiția minimă a religiei, e lesne de constatat că ea se potrivește atît religiei, cît și magiei: ne întrebăm atunci care este criteriul care permite să se facă distincția între una și cealaltă. Apare deci și la Durkheim necesitatea de a redefini statutul cultural al magiei, o dată fixată pe baze noi, grație științei etnologilor, natura faptului religios. Ceea ce, înainte de orice, ne frapează este similitudinea dintre cele două fenomene în discuție: din punctul de vedere rafinat teoretic nu pare posibilă stabilirea unei linii nete de demarcație care să izoleze religia de magie, întrucît și aceasta din urmă se configurează ca o structură compusă din credințe și din rituri, chiar dacă este evident faptul că reprezentările magice au un caracter mai rudimentar față de rafinamentul speculativ al credințelor religioase. Ajungem apoi la faptul că FIINȚELE SUPRAOMENEȘTI* invocate de vrăjitor nu diferă de cele care reapar în religie. Și totuși, după Durkheim, religia

⁵² E. Durkheim, *Le forme elementari, op. cit.*, p. 41.

și magia nu se suprapun: un semn revelator al diversității lor îl constituie profunda aversiune a religiei față de magie și viceversa. În scopul de a surprinde o linie de demarcație solidă, trebuie să facem apel la unele considerații care aduc în instanță planul socializării:

Credințele propriu-zis religioase sînt întotdeauna comune unei anumite colectivități care face oficiul de a adera la ele și de a practica riturile solidare cu acestea. Ele nu sînt numai admise cu titlu individual de toți membrii acestei colectivități, ci sînt ceva ce ține de grup și constituie unitatea acestuia. Indivizii care o compun se simt legați unii de ceilalți prin simplul fapt de a avea o credință comună. O societate ai cărei membri sînt uniți prin faptul de a-și reprezenta în același mod lumea sacră și raporturile ei cu lumea profană, și de a traduce aceste reprezentări în practici identice, este numită biserică. Dar în istorie nu se întîlnește nici o religie fără biserică. [...]

Cazul magiei este diferit. Fără îndoială, credințele magice au întotdeauna o oarecare generalitate: ele sînt deseori răspîndite în straturi largi ale populației și există chiar unele popoare care nu au adepți într-un număr mai mic decît religia propriu-zisă. Dar ele nu produc efectul de a-i lega între ei pe oamenii care aderă la ele, și de a-i uni într-un același grup care să trăiască aceeași viață. Nu există o biserică magică.⁵³

După cum se vede, necesitatea însăși de diferențiere între magie și religie îl îndeamnă pe Durkheim să completeze definiția minimă a religiei: alături de sistemul de credințe și de rituri, construit pe baza diviziunii universului în lucruri sacre (adică: separate, interzise) și în lucruri profane, apare în mod hotărît, ca element nu mai puțin esențial, funcția unificatoare din punct de vedere social, funcție care face din religie o realitate eminamente colectivă.

SACRU/PROFAN

Categoriile de sacru și de profan se opun una alteia și, în același timp, se presupun reciproc. Domeniul sacrului se extinde la tot ceea ce depășește nivelul cotidian al existenței omenești: intră aici, așadar, ființele supraomenești, dimensiunea mitului, practica rituală, normele și interdicțiile a căror origine nu este considerată umană. Situîndu-ne în această perspectivă, apare cu totul licită ecuația sacru = alteritate: alteritate față de profan, care coincide cu ordonarea normală a lumii.

Sacrul și profanul nu reprezintă numai niște polarități antitetice: pe lângă planul opoziției trebuie luat în considerare și cel al raportului care se explică potrivit unor modalități diferite. Să ne gîndim, de pildă, la tema importantă a întemeierii mitice, care prezintă lumea profană ca produs al creativității specifice fazei sacre de la origini (a se vedea secțiunea referitoare la mit).

⁵³ *Idem*, pp. 46–47.

Pentru a scoate mai bine în evidență complexitatea raportului examinat, poate fi util să regândim instituția sărbătorii (a se vedea secțiunea respectivă), care presupune întreruperea ordinii profane ca o condiție necesară pentru a accede la ordinea festivă, care are un caracter sacru. Sărbătorii îi aparține *in primis* tema detașării de profan: alături de această valență, cu totul explicită, își croiește drum o a doua valență, mai subterană, dar nu mai puțin semnificativă, care o integrează pe prima și îi luminează semnificația. Intrarea în dimensiunea sacrului răspunde nevoii colective de a relua contactul direct cu sistemele de valori care și-au avut originile tocmai în alteritate, dar care conferă sens vieții profane. Pe astfel de baze ne putem gândi la sărbătoare ca la o instituție menită să promoveze – și nu numai să nege – ordinea mundană, în măsura în care tinde să recupereze niște premise ultime pe care aceasta se sprijină. Exemplul dat aruncă o lumină asupra naturii dialectice a raportului sacru/profan.

Un factor care a avut importante repercusiuni asupra orientării studiilor istorico-religioase privește modul de a considera realitatea sacrului. Pentru a surprinde esența ultimă a acestei chestiuni, chiar cu prețul schematizării ei, se poate recurge la întrebarea următoare: sacrul reprezintă o realitate autonomă, independentă de orice intervenție omenească, sau trebuie înțeles ca produs determinat din punct de vedere istoric? Alegerea celei de-a doua alternative caracterizează linia laică a gândirii istorico-religioase care, în Italia, indică triada Pettazzoni, De Martino, Brelich.

4. L. Lévy-Bruhl: dimensiunea etnologică văzută ca alteritate radicală

Una dintre caracteristicile evidente ale amplei producții științifice a lui Lucien Lévy-Bruhl dedicată analizei lumii primitive este alegerea metodologică care se reclamă de la un relativism cultural conștient și radical. Dimensiunea etnologică se configurează ca „totalmente altceva” față de universul occidental cult: pentru a ne limita la esențial, diferit este raportul subiect uman/lume, diferit este raportul natural/supranatural, diferită este mentalitatea umană în multitudinea funcțiilor ei. Această conștiință este mult mai mult decât o simplă luare de act, întrucât ea se traduce într-o atitudine de respingere hotărâtă față de orice abordare de tip eurocentric a primitivilor și în încercarea rezultând de aici de a elabora o grilă de interpretare originală, capabilă să restituie sensul unui sistem de dinamici culturale cât mai depărtate de experiența noastră și de habitudinile noastre mentale.

Cu alte cuvinte, Lévy-Bruhl neagă valabilitatea postulatului bazat pe caracterul unitar al formei logice care ar acorda – dincolo de diferențele datorate unui grad mai mare sau mai mic de dezvoltare – gândirea omului cult occidental cu aceea a primitivilor: postulat care, în forme diferite, este prezent

atît la Durkheim, cît și în școala antropologică engleză. Lévy-Bruhl nu acceptă ca funcțiile mentale să fie întotdeauna și pretutindeni aceleași, substituind, la toate nivelurile, ideea discontinuității cu cea a continuității. Această luare de poziție constituie firul roșu care leagă *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) de *La mentalité primitive* (1922) și de *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), pentru a menționa doar cîteva dintre lucrările cele mai semnificative ale autorului nostru. Noi ne vom concentra atenția mai ales asupra lucrării *La mentalité primitive* (disponibilă și în traducere italiană), care este de-acum considerată drept clasică și care, pe deasupra, oferă o sinteză eficientă a gândirii lui Lévy-Bruhl, al cărui interes pentru etnologie nu este mai puțin intens decît cel nutrit față de filozofie. În partea metodologică figurînd în Introducerea la această lucrare, accentul este pus deodată pe deosebirea existentă între mentalitatea occidentală și cea primitivă; o deosebire care comportă destule probleme epistemologice:

În loc să ne substituim în imaginație primitivilor pe care îi studiem și să-i facem să gîndească așa cum am gîndi noi dacă am fi în locul lor, ceea ce nu ar putea conduce decît la o ipoteză cel mult verosimilă și aproape întotdeauna falsă, să ne străduim mai degrabă să ne punem în gardă împotriva propriilor noastre obiceiuri mentale și să căutăm să le descoperim pe cele ale primitivilor cu ajutorul analizei reprezentărilor lor colective și al conexiunilor între aceste reprezentări. [...]

Procedînd în acest mod, activitatea mentală a primitivilor nu va mai fi interpretată din start ca o formă rudimentară a activității noastre mentale, infantilă și aproape patologică. Va apărea astfel drept normală în condițiile în care ea se exercită, destul de complexă și, în felul ei, dezvoltată.⁵⁴

Trebuie să pornim, așadar, nu de la ideile noastre, ci de la reprezentările colective ale altora, care conțin în sine premisele pe care se întemeiază atît viziunea celui alt asupra realității, cît și modelele de interacțiune cu realitatea însăși. Aceasta din urmă își pierde caracterele de unicitate și de absolut, o dată admisă existența unor sisteme logico-culturale orientate în mod antitetic. Dacă ne-am hotărî să utilizăm termenul „lume” pentru a indica realitatea plăsmuită din punct de vedere cultural potrivit unor criterii culturale precise, atunci am putea afirma că lumea primitivă identificată de Lévy-Bruhl are ca prerogativă esențială, de care depind toate celelalte, pe cea a fluidității. Granițele care în lumea noastră izolează clar subiectul observator de obiectul observat, omul de ambientul exterior, forțele supranaturale de natură, sînt în lumea primitivă extrem de labile sau inexistente, astfel încît pot determina nu separarea, ci o strînsă împletire între termenii res-

⁵⁴ L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino, 1975, pp. 18–19.

pectivi. Pornind de la acest dat, se poate înțelege principiul de bază al „participării mistice“, în virtutea căreia individul uman nu este izolabil și izolat de rest, așa cum îl concepem noi, ci se configurează ca o entitate mult mai complexă și extinsă, cuprinzând „apartenențele“ individului însuși, ale dublului său, ale imaginii sale, ale reflexiei sale. La aceasta se adaugă faptul că între dimensiunea umană și mediul înconjurător se stabilește, la diferite niveluri, o comuniune secretă, justificată de faptul că și una, și cealaltă sînt însuflețite de aceleași forțe vitale „care reprezintă o realitate puternică, benefică și malefică totodată, manipulabilă cu ajutorul ritului și al practicii ceremoniale magice“⁵⁵. O realitate astfel conturată, în care nimic nu este definit și definibil în mod univoc, este cu totul străină principiului identității și al non-contradicției, care constituie axul central al sistemului nostru cognitiv și al reprezentării noastre asupra lumii: la nivelul acesta, discontinuitatea despre care se vorbea ceva mai înainte se manifestă cu maximă pregnanță.

Trecînd la nivelul următor, principiul „participării“ ne îngăduie să percepem rolul și incidența particulară a supranaturalului în orizontul primitivilor:

Viața lor mentală (și de aceea și instituțiile lor) depind de acest factor primitiv esențial, potrivit căruia în reprezentările lor lumea sensibilă și lumea cealaltă *formează un singur tot*. Ansamblul ființelor invizibile este inseparabil pentru ei de ansamblul ființelor vizibile. Nu este mai puțin imediat prezent decît celălalt; este mai activ și mai de temut. De aceea ocupă în majoritate întregul lor suflet, și le distrage mintea de la aprofundarea, cît de cît reflectată, a datelor pe care noi le numim obiective. În ce scop, avînd în vedere că viața, succesul, sănătatea, ordinea naturii, toate depind în fiecare clipă de puterile mistice? Dacă efortul omenesc poate realiza ceva, el nu trebuie să se implice înainte de orice în a interpreta, a regulariza și, dacă este în stare, chiar în a provoca manifestările acestor puteri? Acesta este într-adevăr drumul pe care mentalitatea primitivă a căutat să-și dezvolte propria experiență.⁵⁶

5. Lévy-Bruhl: orizontul supraomenesc

Ultimul pasaj citat cuprinde unele puncte nodale asupra cărora merită osteneala să reflectăm; primul și cel mai important dintre acestea privește planul supraomenesc de factură magică, a cărui trăsătură pregnantă vizează fuziunea sa intimă cu planul uman. Pentru Lévy-Bruhl, categoria sacrului nu se opune celei a profanului în reprezentările colective ale primitivilor, care au rolul unui fundal pentru experiența realului pe care o încearcă; dimpotrivă, suprapunerea celor două polarități, departe de a constitui un eve-

⁵⁵ C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano, 1983, p. 97.

⁵⁶ L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, op. cit., pp. 47–48 (s.n.).

niment excepțional, cuprins în intervalul unei paranteze spațio-temporale aparte, reprezintă norma. În felul acesta, în absența unei discipline care să reglementeze epifaniile supranaturalului, realitatea apare în mod constant așezată sub semnul excepționalului și al extraordinarului. Nu numai atât: planul supraomenesc sfârșește prin a magnetiza în întregime sufletul și mintea oamenilor, a căror indiferență față de datele obiective apare justificată de sentimentul de totală dependență față de forțele mistice (sau supraomenești) care guvernează toate sectoarele existenței. Cadrul prospectat de Lévy-Bruhl trimite la o religiozitate de factură mistică, dată fiind prevalența unor teme ca permanenta cercetare a semnelor supranaturalului, neîncetata proiectare a omului către alteritatea non-umană, dezinteresul față de mundan, împreună cu sentimentul de subordonare despre care tocmai am vorbit.

Referitor la o perspectivă atât de complexă, e necesar să evităm judecățile unilaterale și să ținem seama de diferitele planuri ale analizei. Pe de o parte, trebuie subliniat cu mare interes efortul lui Lévy-Bruhl orientat spre elaborarea unui model „înalt” al magiei primitive, bogată în intuiții fecunde și care nu cedează în fața locurilor comune și a banalizărilor atât de frecvente în acest sector. Atât prin luarea în considerare a acestui aspect, cât și prin referirea la conștiința deplină a problematicii extreme a raportului cognitiv care poate apărea între Occidentul modern și alteritatea etnografică, *La mentalité primitive* marchează un punct important de cotitură în domeniul studiilor antropologice și istorico-religioase. Pe de altă parte, însă, nu putem să nu semnalăm ca pe o limită faptul că, în viziunea lui Lévy-Bruhl, omul primitiv ca subiect pur și simplu și, mai precis, ca subiect de cultură sfârșește prin a dispărea cu totul. Cum se poate concilia, într-adevăr, producția de cultură cu lipsa de recunoaștere a oricărei autonomii în plan uman și cu permanenta subordonare față de „forțele” supranaturale de care omul sfârșește prin a fi total manevrat?

Se poate sesiza în lucrarea lui Lévy-Bruhl o evaluare contrastantă a universului primitiv: pe de o parte, acesta este calificat pozitiv în raport cu marea bogăție a experienței umane, datorată faptului că – spre deosebire de ceea ce se petrece în realitatea occidentală modernă – ea face parte în mod simultan din mai multe planuri ale realului. Dar trebuie să reafirmăm, pe de altă parte, că aceeași concepție despre realitatea primitivă nu lasă loc autonomiei creative și capacității operative a omului, anulând limitele intervenției culturale asupra naturii.

Fragmentul următor, accentuând asupra dimensiunii emoționale și semnalând absența treptată a factorilor ce concură la susținerea lucrării omenești orientate din punct de vedere cultural, legitimează ceea ce s-a afirmat puțin mai înainte:

Omniprezența spiritelor, maleficii și sortilegii pîndind mereu amenințătoare din umbră, morți care se implică intens în viața viilor: acest ansamblu de reprezen-

tări constituie pentru primitivi o sursă inepuizabilă de emoții, și activitatea lor mentală datorează tocmai acestui ansamblu caracteristicile sale esențiale. Nu e numai mistică, adică orientată clipă de clipă către forțele oculte. Nu e numai prelogică, adică indiferentă de cele mai multe ori la contradicție. E ceva mai mult: cauzalitatea pe care ea și-o reprezintă este de un tip diferit față de cea care ne este familiară, și această a treia caracteristică este solidară cu primele două. [...] În timp ce pentru noi cauza și efectul sînt date ambele în timp și aproape întotdeauna în spațiu, mentalitatea primitivă admite în orice clipă ca unul singur dintre cei doi termeni să fie perceput; celălalt aparține ansamblului ființelor invizibile și neperceptibile.⁵⁷

FIINȚE SUPRAOMENEȘTI

Orice cultură posedă o supralume proprie populată de ființe supraomenești, care, într-o manieră dinamică și articulată, trimite la dimensiunea socială, economică și politică proprie fiecărui context istoric în parte, considerat în diferitele faze ale devenirii sale. Acest lucru nu exclude posibilitatea intervenției unor criterii abstracte, cu scopul de a contura un anumit număr de categorii de referință: principiile călăuzitoare, identificate în acest scop de A. Brelich, își păstrează pînă în ziua de azi valabilitatea. Brelich (*Introduzione alle storia delle religioni*, op. cit., pp.13-30) distinge înainte de orice ființele supraomenești care operează numai în planul mitului de cele care sînt active chiar și în prezent: primele nu constituie obiect de cult, dar nu din această cauză sînt lipsite de funcție, întrucît, la fel ca și miturile, „pun bazele“ unor anumite aspecte ale realității, sau ale întregii realități. (Prin cult se înțelege ansamblul raporturilor rituale instituționalizate care leagă sfera umană de aceea supraumană.) Se înscriu în această serie „Creatorul inactiv“ (numit astfel deoarece nu mai acționează după actul creator), „Trickster-ul“ (cu alte cuvinte, „Coțcarul divin“ care incarnează haosul, negativ dar și pozitiv, ca premisă a ordinii cosmice), „Demma“ (a cărui însușire mai relevantă o constituie moartea prin sfișiere, trimițînd în mod simbolic la tăierea în bucăți la care sînt supuși tuberculi pentru a putea germina); „Eroul cultural“ (responsabilul metaistoric al ordinii culturale tipice fiecărei civilizații în parte).

Cît despre ființele supraomenești active în afara mitului, Brelich introduce o distincție subtilă: pe de o parte, el le grupează pe cele care constituie expresia culturală a realităților fundamentale pentru om, dar neguvernabile – în întregime sau în parte – prin mijloace omenești. Este cazul unor figuri ca „Stăpînul animalelor“, „Pămîntul mamă“, „Ființa supremă“, care concentrează în sine, respectiv, riscurile și nevoile implicite lumii vînătorii, universului agrar, întregii existențe. Faptul de a stabili relații de cult cu astfel de entități răspunde necesității omenești de a supune disciplinei culturale ceea ce altminteri ar rămîne lăsat la voia întîmplării. Pe de altă parte, Bre-

⁵⁷ *Idem*, pp. 76–77.

lich delimitează o categorie de ființe supraomenești active în prezent, a căror prerogativă pregnantă nu este atât aceea de a reprezenta, cât de a controla realitatea non-umană, așa cum omul nu este în stare să facă. Pot fi inserați în acest cadru, printre alții, „Strămoșii“, „Spiritele ocrotitoare“, „Fetișurile“.

Divinitățile politeiste, cărora nu le sînt străine însușirile ființelor supraomenești active văzute mai înainte, poartă marca unei mari complexități: divinitățile presupun, înainte de toate, instaurarea acelei forme de civilizație convențional numită „superioară“ (cultura cerealelor, cunoașterea plugului, așezările urbane stabile, stratificarea socială, specializarea pe meserii, folosirea scrierii sînt caracteristicile cele mai relevante), posedă fiecare o personalitate bine individualizată și diferențiată, corelată unui anumit sector al realului, sînt coordonate într-un sistem unitar (*pantheon*-ul).

Zeul unic, la rîndul său, merge dincolo de limitele proprii ale divinităților politeiste, întrucît posedă calități intrinseci (dintre care cea mai importantă este transcendența) care îl diferențiază net de acestea din urmă.

Revine tema reprezentărilor colective: trebuie să precizăm, în această privință, că în timp ce pentru Durkheim ele lasă să transpară structurile normative esențiale și împărtășite în plan social, pentru Lévy-Bruhl elementul caracteristic este dat de capacitatea lor de a exprima climatul spiritual specific care stă la baza comportamentelor și a reacțiilor *afective* de grup. Referitor la fragmentul de-abia citat, astfel de reprezentări acționează pe baza a doi factori convergenți: pe de o parte, apare un fel de stare de asediu permanentă din partea forțelor supranaturale care leagă existența umană; pe de altă parte, apare în continuare consolidat datul fundamental privitor la tendința mistică ce se obiectivează prin atenția obsesivă acordată de către oameni elementului ocult, lucrului care se află dincolo de planul obiectiv. Acest tip de reprezentare comportă, drept consecințe inevitabile, indiferența față de principiul non-contradicției (în care rezidă caracterul prelogic al mentalității primitive) și imposibilitatea de a pune în întregime pe seama dimensiunii mundane dinamica relației cauză–efect.

Date fiind aceste premise, operațiunile magice care izvorăsc din tipul de mentalitate conturată de Lévy-Bruhl au unicul scop de a media cu sfera puterilor oculte, singura care apare determinantă. Va trebui să-l așteptăm pe De Martino, profund interesat de Lévy-Bruhl, chiar dacă în mod polemic⁵⁸, pentru a avea un cadru articulat al magiei, în care aceasta apare evaluată într-o perspectivă inedită, adică în raport cu necesitatea omească de a se afla pe lume pentru a acționa asupra ei, împotriva riscului de a fi cel asupra căruia se acționează.

⁵⁸ E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941, pp. 17 și urm.

6. M. Mauss: teoria generală a magiei

Lucrarea *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, scrisă de M. Mauss în colaborare cu H. Hubert, publicată în *Année sociologique* 1902-1903⁵⁹, constituie și astăzi un punct de referință indispensabil pentru cei interesați de problema sistematizării științifice a magiei ca fenomen socio-cultural. Nucleul tezei teoretice a lui Mauss cuprinde, în succesiune logică, următoarele puncte: individualizarea valorii fundamental sociale a magiei; analiza noțiunii de *mana*; examinarea relației care leagă latura supraomenească a magiei de o anume orînduire socială; investigarea convergențelor și divergențelor dintre magie și religie. În ceea ce privește metoda, discursul lui Mauss (și al lui Hubert) face uz într-un mod critic supravegheat de comparația interculturală și reușește – de cele mai multe ori – să găsească o formă de echilibru între planul abstracției speculative și cel al verificării în concretul realităților sociale.

Pentru a ilustra primul dintre punctele semnalate, poate fi folositor să pornim de la o afirmație de principiu, bazată în întregime pe opoziția dintre individual și social: acesta din urmă este examinat sub aspectul tradiției și al consensului colectiv.

Riturile magice și întreaga magie sînt, în primul rînd, factori de tradiție. Actele care nu se repetă nu sînt magice. Actele în a căror eficacitate nu crede întregul grup nu sînt magice. Forma riturilor e transmisibilă în mare măsură și e sancționată de opinia publică. De unde decurge că actele strict individuale, ca practicile superstițioase caracteristice jucătorilor, nu pot fi numite magice.⁶⁰

Al doilea punct, privitor la dimensiunea supranaturală, merită o examinare foarte atentă. Trebuie să spunem mai întîi că lucrarea *Esquisse* se naște nu din observarea directă a faptelor etnografice, ci din utilizarea „în abstract” a unor monografii etnografice, amplu revizuite și puse în slujba unui proiect de cercetare original și de amplă respirație. În împrejurările prezente, lucrarea care l-a stimulat în mod special pe Mauss este *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, publicată de misionarul și lingvistul R. H. Codrington în 1891 (The Clarendon Press, Oxford). Această celebră monografie a introdus în istoria studiilor istorico-religioase termenul-concept de *mana*, despre care s-a discutat mult, mai ales de către cercetătorii interesați de problema primelor forme de religie.

⁵⁹ Traducerea în italiană a lucrării respective figurează în culegerea de eseuri a lui M. Mauss, purtînd titlul: *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, pp. 3–152 (la aceasta se va face referire în scrierea de față) [vezi și ed. rom.: *Teoria generală a magiei*, trad. de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, Polirom, 1996 – n.ed.].

⁶⁰ M. Mauss, *Teoria generale della magia*, op. cit., p. 13.

Noțiunea de *mana* se dovedește a fi extrem de complexă, întrucât se referă, în același timp, la o forță, la o ființă, la o acțiune, la o calitate și la o stare. Se poate totuși să legăm diversele *mana* de o unică putere nedeterminată, repartizată, ca să spunem așa, între oameni, spirite, lucruri, evenimente. Accesul la această perspectivă unificatoare e dat de evaluarea *manei* ca o calitate extraordinară care se suprapune realităților celor mai disparate, proiectându-le într-o dimensiune aflată dincolo de nivelul normal al realului.

Acest element care se suprapune este invizibilul, miraculosul, spiritualul și, într-un cuvânt, spiritul în care sălășluiește orice eficiență și orice viață. Nu poate fi obiect de experiență, deoarece, cu adevărat, absoarbe experiența; ritul îl adaugă lucrurilor și el este de aceeași natură cu ritul [...]. El este, totodată, supranatural și natural, întrucât e răspândit în întreaga lume sensibilă, față de care este eterogen și totuși imanent. Această eterogenitate e întotdeauna amenințată și acest sentiment se manifestă uneori prin intermediul faptelor. *Mana* e separat de viața obișnuită și este obiectul unui respect care poate ajunge în cele din urmă la tabu.⁶¹

Noțiunea de *mana* care, grație comparației, se dezvăluie a fi profund înrudită cu cea de *orenda* proprie irochezilor și cu cea de *manitu* a algonchinilor este reinterpretată de Mauss drept categorie a gândirii colective și drept fundament al sistemului magic. Elementul distinctiv cel mai important al *mana*, cel ce rezumă diversele trăsături semnalate în pasajul citat, privește alteritatea sa, ființa sa separată de viața obișnuită, ce rămâne totuși imanentă realității sensibile. În lumina acestei considerații, este legitim să afirmăm că *mana* aparține aceluiași registru al sacrului, în comparație cu care, după opinia lui Mauss, posedă o sferă de acțiune mai amplă.

O dată identificată calitatea intrinsecă a lui *mana*, se pune problema de a evalua modalitatea raportului său cu sfera socială: în acest domeniu specific apare noutatea analizei lui Mauss. Criteriul operativ este formulat într-o manieră clară:

Calitatea de *mana* sau de sacru este legată de lucruri care au o poziție în mod special definită în societate, pînă acolo încît deseori sînt considerate în afara domeniului și a uzului comune. Or, aceste lucruri ocupă în magie un loc considerabil: sînt forțele sale vii.⁶²

Pornind de la aceste premise, Mauss reconsideră două relații deosebit de pregnante: morții și magia; femeile și magia. Care este logica internă ce susține asemenea asocieri? În cadrul experienței umane, morții sînt expresia cea mai tangibilă, poate, a condiției „alta“, a diversității totale: aceasta îi scoate din zona magiei, al cărei fundament, să ne amintim, rezidă în fap-

⁶¹ *Idem*, p. 113.

⁶² *Idem*, p. 122.

tul de a fi separată de existența obișnuită. Apoi, în ceea ce privește morții de moarte naturală, ponderea alterității lor devine și mai relevantă, și, prin ricoșeu, rolul lor în credințele și în practica magică dobândește o consistență și mai mare. Un discurs asemănător se potrivește și celei de-a doua relații luate în considerare: femeile încarnează alteritatea, atât prin deosebirea condiției lor sociale în raport cu rolul atribuit bărbaților (deosebire care se traduce prin subordonare în situații caracterizate de predominarea componentei masculine), cât și prin diferența caracteristicilor lor fiziologice în raport cu modelul masculin: de aici reprezentarea femeii ca persoană calitativ „altă” și, prin urmare, înzestrată cu puteri neobișnuite și secrete, adică magice.

În interpretarea lui Mauss, cele două exemple demonstrează că valoarea magică atribuită unor persoane, entități extraumane, depinde de poziția relativă pe care fiecare categorie o ocupă în societate sau față de ea. În concluzie, „cele două noțiuni, virtutea magică și situarea socială, coincid, în măsura în care una o produce pe cealaltă.”⁶³ Din cele arătate aici, se poate deduce că evaluarea în sens magic a unor persoane etc. nu este legată direct de calitățile lor intrinsece, ci este reflexia interpretării acestora: reinterpretare în bună măsură influențată de modul în care opinia publică prețuiește respectivele conotații sociale.

7. M. Mauss: magia și societatea

M. Mauss depășește nivelul de analiză tocmai descris, făcând să derive același principiu supranatural, netranscendent, al magiei, evocat prin termenul *mana*, din diferențele existente în sînul unei anumite organizări sociale. De aceasta depinde caracterul relativ al valorilor magice conferite lucrurilor care, prin faptul de a fi condiționate de o realitate socială anume, sînt nesemnificative în afara acesteia. E vorba de valori sociale și nu experimentale, după cum rezumă în mod eficient Mauss: cu scopul de a le înțelege, nu are sens referirea la „rațiunea pură”, adică la principiile abstracte ale logicii noastre, ci trebuie să procedăm pe baza unor criterii operaționale în măsură să reflecte liniile călăuzitoare ale contextului social de care sînt legate valorile magice respective. Elementele mai relevante prezente într-o asemenea expunere metodologică rezidă în distanțarea față de unele sistematizări teoretice prea generale și inspirate din categoriile occidentale, și, pe de altă parte, în căutarea unei abordări critice a culturilor de interes etnologic, care se naște tocmai din analiza expresiilor concrete ale acestora din urmă.

M. Mauss atribuie magiei prerogativa de a formula judecăți de valoare care privesc cele mai diferite aspecte ale realului și care se schimbă de

⁶³ *Idem*, p. 123.

la societate la societate; judecăți care reflectă nu tendințe individuale, ci sentimente sociale consolidate în timp. Din acest punct de vedere, este sesizabilă, după autorul nostru, o afinitate de esență între magie și religie: acest lucru transpare din fragmentul următor:

Noțiunea de *mana*, ca și aceea de sacru, nu este, în ultima analiză, decât aceea specie din categoria gândirii colective care conferă un fundament acestor judecăți, impune o clasificare a lucrurilor, le separă pe unele, le unește pe altele, stabilește linii de influență sau limite ale izolării.⁶⁴

Trăsătura pregnantă a acestui pasaj-cheie constă în recunoașterea atît în cazul magiei, cît și în cazul religiei a încă unei funcțiuni logico-clasificatoare, de care depinde organizarea orientată cultural a realului: într-o asemenea expunere este detectabilă o convergență cu expunerea eredității durkheimiene. În mod coerent, principiile constitutive ale magiei și ale religiei (respectiv: *mana* și sacrul), lipsite de orice conotație în sens metafizic, par să fie legate de planul gândirii colective.

Trasînd un prim bilanț, se poate spune că la Mauss este cît se poate de vie necesitatea de a depăși planul pur descriptiv al magiei, cu scopul de a sesiza substanța mai profundă, fără a se ceda în fața exotismului și iraționalismului. Condiția *sine qua non* pentru a ajunge la aceasta reclama un efort neînterupt în direcția lărgirii rațiunii umane, după cum a notat C. Lévi-Strauss.⁶⁵

În propunerea de interpretare avansată de M. Mauss se inserează un factor ulterior relevant, acela al nevoilor colective, care condiționează caracterul propriu al judecăților magice. Acestea echivalează cu niște înlanțuiri de reprezentări care precedă experiența și au un caracter apodictic; pentru a le califica pe baza terminologiei filozofice, Mauss vorbește de judecăți sintetice *a priori*. Judecățile magice sînt de fapt precepte imperative generate de convenția socială, care stabilește potrivit unei prejudecăți, de pildă, cum că semnul creează lucrul, partea creează întregul, cuvîntul creează fapta, norul este produsul aburului unei anumite plante și așa mai departe. Calitatea specifică a judecăților respective își are originea într-un fenomen de natură eminamente socială, adică din împărtășirea acelorași nevoi de către toți membrii unei comunități.

Or, numai niște nevoi colective, resimțite de un întreg grup, îi pot constrînge pe toți componenții acestui grup să opereze, în același timp, aceeași sinteză. Credința tuturor, pioșenia, este efectul nevoii tuturor, al unanimității dorințelor. Judecata magică este obiectul unui consimțămînt social, sub presiunea că-

⁶⁴ *Idem*, p. 124.

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss“, în M. Mauss, *Teoria generale della magia*, op. cit., p. LIV.

ruia se dezlănțuie o întreagă serie de fenomene de psihologie colectivă: nevoia arătată de toți sugerează tuturor scopul care trebuie urmărit.⁶⁶

Fragmentul abia citat, dincolo de faptul că lămurește relația nevoi colective–sinteze magice, lasă să transpară un alt aspect al metodei, care în acest cadru poate fi doar menționat: vrem să semnalăm raportul dintre antropologie și psihologie, care constituie o trăsătură constantă a operei lui Mauss și care contribuie la și mai puternica articulare și la fertilizarea platformei de interpretare. Cert este că, pentru fixarea imaginii magiei „drept ceva diferit de o înlanțuire de erori difuze și de absurdități, a căror născocire ar fi greu de înțeles și a căror propagare ar fi imposibilă”⁶⁷, era necesar să se depună un efort enorm de reînnoire culturală, culminând cu elaborarea unei noi sinteze metodologice cu totul originală. Într-o astfel de perspectivă se evidențiază semnificația lucrării *Esquisse*.

Ultimul punct abordat privește definirea completă a raportului existent între magie și religie. Despre afinități s-a vorbit mai înainte; cât despre diferențe, cea fundamentală depinde, potrivit lui Mauss, de faptul că religia tinde să creeze niște imagini ideale, pe când magia privește spre concret, spre planul imediat operativ. Magia este văzută în mod esențial ca „o artă a acțiunii” care posedă capacitatea de a pune „în slujba imaginației individuale forțe și idei colective”⁶⁸.

Pentru a verifica în relație cu situații concrete liniile teoretice formulate de Mauss în *Teoria generală a magiei*, să zăbovim puțin asupra textului *Eseu despre dar*⁶⁹: în această lucrare – o scriere clasică a antropologiei, nu numai franceză –, autorul analizează „forma și motivul schimbului în societățile arhaice”, după cum spune subtitlul lucrării. Problema care orientează cercetarea este pusă cu claritate în partea introductivă:

Care este norma de drept și de interes care, în societățile de tip întârziat sau arhaic, face ca darul primit să fie în mod obligatoriu preschimbat? Ce forță conținută în lucrul dăruit face ca donatorul să-l schimbe?⁷⁰

Pentru a răspunde la această întrebare, Mauss întreprinde o cercetare, bazată pe metoda comparativă, în cursul căreia analizează, în cadrul civilizațiilor de interes etnologic, unele sisteme de schimb, înrudite prin faptul că se prezintă drept sisteme de prestații totale. Rezumând foarte pe scurt,

⁶⁶ M. Mauss, *Teoria generale della magia*, op. cit., p. 128.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ M. Mauss, *Saggio sul dono*, citat în nota următoare, p. 146.

⁶⁹ În original: *Essai sur le don*, *Année sociologique*, seria II, 1923–1924, vol. I. Traducerea italiană este cuprinsă în culegerea M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, op. cit., pp. 153–292 [vezi și ed. rom.: *Eseu despre dar*, trad. de Silvia Lupescu, Polirom, 1997 – n.ed.].

⁷⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono*, op. cit., p. 158.

trăsăturile caracteristice ale acestora sînt următoarele: *a*) subiectul schimbului e reprezentat de colectivitățile respective luate în ansamblul lor și nu de indivizi singulari; *b*) obiectul schimbului transcende nivelul pur economic și se extinde la totalitatea factorilor care constituie realitatea culturală a unui anumit grup uman (curtoazie, banchete, rituri, prestații militare și așa mai departe): „Circulația bogățiilor este doar unul dintre termenii unui contract mult mai general și mai durabil”⁷¹; *c*) prestațiile și contraprestațiile au un caracter riguros obligatoriu.

Instituțiile asupra cărora Mauss și-a îndreptat cu precădere atenția sînt: 1) *potlac*-ul, caracterizat prin prestații totale de tip agonistic, aparținînd triburilor amerindiene din nord-vest; 2) sistemul comercial intertribal numit *kula*, întîlnit în insulele Trobriand și analizat în mod magistral de B. Malinowski, *Argonauts in Western Pacific*, Londra, 1922; 3) sistemul de schimb polinezian, în cadrul căruia obiceiurile populației maori au un profil particular.

SACRIFICIU

Termenul „sacrificiu” desemnează o serie de fenomene religioase care, deși au un caracter de fond comun, răspund unor logici culturale diferite. Putem lua drept punct de plecare tipul de sacrificiu cunoscut sub numele de „ofrandă de trufanda”, întîlnită atît în civilizații de interes etnologic (îchinăte fie vînătorii și recoltei, fie păstoritului, fie agriculturii făcute cu bastonul de săpat), cît și în civilizații considerate „superioare”. Unul din elementele distinctive ale unui astfel de sacrificiu rezidă în faptul că oficierea sa trebuie cu necesitate să preceadă consumul de către om al unui anumit produs. Ori de cîte ori este vorba, de pildă, de o pradă de vînătoare, aceasta va deveni comestibilă pentru colectivitate numai în urma ritului ofrandei de trufanda, care are drept destinatar o ființă supraumană de tipul „Stăpîn al animalelor”. Obiect al ofrandei de trufanda este prima parte a prăzii, aleasă pe baza unor criterii ce variază în funcție de contexte, și care devine obiect al unei replăsmuii simbolice speciale (vezi mai jos). Ideologia care stă la baza sacrificiului respectiv a fost bine ilustrată de către A. Brelich (*Introduzione alle storia delle religioni*, op. cit., pp. 43-50): ea este dominată de conștiința că produsele diferitelor activități economice, printre care vînătoria, aparțin, în primă instanță, alterității supraomenești. Prin urmare, ele sînt sacre și pot fi consumate de om cu condiția de a fi suportat în mod preventiv un tratament în stare să le facă să treacă din planul sacru în cel profan. Ofranda de trufanda are drept obiectiv tocmai desacralizarea diverselor alimente, obținută grație unor proceduri rituale care fac astfel încît prima parte, cea sacrificată, să absoarbă în sine întreaga sacralitate: prin ricoșeu, restul poate fi destinat satisfacerii nevoilor omenești.

⁷¹ *Idem*, p. 161.

Dinamica culturală „a consacrării”, opusă celei despre care tocmai am vorbit, aparține unui al doilea tip de sacrificiu, „sacrificiul-dar”, prin care omul tinde să intre în raport cu sfera supraumană, cedînd acesteia ceva care-i aparține lui. Prin urmare, obiectul darului trebuie să treacă din planul profan de pornire la planul sacru, pentru a putea fi primit de entitățile extraumane. În cazul acesta, se dorește crearea unei punți între lumea umană și alteritatea sacră, în timp ce în cazul precedent tema dominantă era cea de realizare a unei separări nete între cele două polarități.

Cercetarea raportului uman/suprauman iese și mai mult în evidență în sacrificiul-comuniune, care se prezintă sub diverse aspecte (*idem*, pp. 48-49). O modalitate a comuniunii este cea care se realizează atunci cînd omul și contrapartea supraumană împărtășesc aceleași bucate, de obicei o victimă sacrificată. O altă modalitate, deosebit de incisivă, apare în cazurile în care omul absoarbe în sine, în mod ritual, aceeași ființă supraomenească, în mod simbolic identificată cu obiectul mesei sacrificiale.

Merită menționat un al treilea tip de comuniune, care implică mai ales planul uman: această dimensiune prevalează atunci cînd obiectivul central al sacrificiului este acela de a consolida unitatea internă dintre sacrificatori, unitate pusă sub egida unui garant suprauman care are funcția de destinatar al sacrificiului însuși.

Premisa, relativ lungă, a fost necesară pentru a putea identifica rolul și funcția componentei magice în cadrul modelului de schimb descris în mod sumar: într-o atare perspectivă, apare exemplar cazul maorilor, pentru care bunurile dăruite sînt legate de persoana donatorului, în calitate de „vehicul al *mana* al său, al forței sale magice, religioase și spirituale”⁷². Darul, care este o modalitate de SACRIFICIU*, conține ceva din donator, un element care aparține substanței lui spirituale, grație căruia donatorul însuși poate să-l aibă sub control pe beneficiar. Acestei reprezentări i se adaugă o alta, și mai semnificativă pentru scopurile noastre, care are în vedere darul ca obiect însuflețit de un spirit special, denumit *hau*, indisolubil legat de locul de origine al lucrului dăruit. *Hau* este caracterizat prin dorința permanentă de „a se întoarce la locul nașterii sale, la sanctuarul pădurii și al clanului și la proprietar”⁷³.

Dacă este adevărat că, prin mijlocirea darului, donatorul dobîndește o putere magică asupra beneficiarului, acesta nu va mai avea de ales decît restituirea darului, cu scopul de a se sustrage unei asemenea influențe. Reprezentarea centrată asupra lui *hau* duce la aceeași concluzie: lucrul dăruit, nefiind inert, ci însuflețit în modul arătat mai înainte, tinde să revină în locul de origine, sau „să producă, pentru clan și pentru pămîntul din care a ieșit,

⁷² *Idem*, p. 168.

⁷³ *Idem*, p. 171.

un echivalent care să-l înlocuiască⁷⁴. E posibil să aflăm în această înșiruire de reprezentări confirmarea celor spuse de Mauss referitor la nevoile colective considerate ca originea primă a sintezei magice. Faptul că o comunitate întreagă crede că darul este vehiculul lui *mana* al proprietarului și sălaș al spiritului *hau* izvorăște din nevoia socială de a ști că e garantată *a priori* restituirea, fără de care actul de donație ar deveni absurd. Cu alte cuvinte, magia, cu reprezentările sale, are o contribuție decisivă la realizarea dinamicii schimbului social, cuprinzând două planuri de relații reciproce necesare: nivelul prestațiilor și acela al contraprestațiilor. Aceste considerațiuni, chiar și în limitarea lor, ne fac să înțelegem rațiunile judecății exprimate de C. Lévi-Strauss despre *Eseu despre dar*: după autorul lucrării *Les structures élémentaires de la parenté*, a cărei producție poartă amprenta deloc neglijabilă a învățăturii lui M. Mauss, ceea ce animă *Eseu despre dar* este „efortul de a înțelege viața socială ca sistem de relații.”⁷⁵

8. C. Lévi-Strauss și moștenirea școlii sociologice

Se impune înainte de toate o premisă: o premisă valabilă pentru toți cercetătorii și care, cu atât mai mult, este valabilă pentru Lévi-Strauss, autor de mare complexitate teoretică: în acest cadru vor fi examinate numai aspectele gândirii care se referă la domeniul magico-religios, lăsând deoparte, prin forța lucrurilor, alte aspecte nu mai puțin esențiale.

Pentru a încadra figura intelectuală a lui Lévi-Strauss, nu putem să facem abstracție de moștenirea școlii sociologice franceze, chiar dacă autorul nostru depășește cu mult limitele amintitei școli. E. Durkheim, căruia Lévi-Strauss îi recunoaște meritul fundamental de a fi situat etnografia „în inima cetății științifice”⁷⁶, teoretizase originea religioasă a sistemelor de reprezentare a lumii, văzută în globalitatea elementelor sale semnificative din punct de vedere social. Despre timp s-a vorbit; să vedem acum reflexia durkheimiană asupra spațiului, pornind de la fragmentul următor:

Pentru a dispune lucrurile într-o perspectivă spațială, e necesar să le putem situa într-un mod diferit: pe unele să le așezăm la dreapta și pe altele la stînga, pe unele sus, pe altele jos, spre miazănoapte sau spre miazăzi, spre răsărit sau spre apus – în același fel în care, pentru a dispune în timp stările conștiinței, e necesar să le putem localiza la anumite date. Aceasta înseamnă că spațiul nu ar putea fi ceea ce este dacă, întocmai ca și timpul, nu ar fi divizat și diferențiat.⁷⁷

⁷⁴ *Idem*, p. 172.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss”, *op. cit.*, p. XLIII.

⁷⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, Milano, 1978, p. 84.

⁷⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, *op. cit.*, p. 13.

Durkheim continuă subliniind caracterul nenatural al amintitelor diviziuni, întrucât spațiul în sine nu este articulat în sus și jos, dreapta și stînga etc.; diferențierile, prin urmare, presupun intervenția culturii și sînt împărțite de toți subiecții care compun o anumită societate: ansamblul lor constituie suportul reprezentării colective a spațiului, despre a cărui matrice religioasă s-a vorbit. Din punct de vedere cultural, spațiul diferențiat e funcțional spre a satisface o necesitate omenească „elementară”: supunerea datelor experienței sensibile unui criteriu precis de ordine.

În ceea ce-l privește, Lévi-Strauss atribuie o importanță fundamentală prezenței unor criterii ordonatoare, teoretizînd că nevoia de ordine se află la baza așa-numitei gîndiri primitive, în măsura în care aceasta se află la baza oricărei gîndiri. În cadrul acestei perspective, el reușește să arunce o lumină nouă asupra noțiunii de sacru și asupra dimensiunii rituale: citînd spusele unui gînditor indigen care afirmă „Fiecare lucru sacru își are locul său”, autorul nostru continuă astfel:

Am putea ajunge să spunem că tocmai acest lucru face ca dimensiunea rituală să fie sacră, deoarece dacă am suprima-o, chiar și cu gîndul, întreaga ordine a universului s-ar năru; ea contribuie deci la menținerea acestei ordini, ocupînd locul care i se cuvine. Rafinamentele ritualului, care, privite superficial și din exterior, ar putea să pară oțioase, se explică prin preocuparea pentru ceea ce s-ar putea numi o „microegalizare”: a nu lăsa să scape nici o ființă, obiect sau aspect, pentru a le putea repartiza un loc în sînul unei clase.⁷⁸

Caracterul specific al sacrului, alteritatea sa față de rest, nu cheamă în instanță în acest caz calități înnăscute atît misterioase, cît și extraordinare; sacrul își datorează caracterul său particular faptului de a fi evaluat din punct de vedere social ca domeniu în care a căpătat formă (și continuă să se formeze, în modurile indicate) cosmicizarea realului care, constituind modelul absolut de referință, nu poate suferi alterări în ordinea sa interioară. Sacrul, prin urmare, înseamnă și dimensiunea în care domnește în chip suveran principiul inamovibilității.

Prin ricoșeu, lucrurile calificate drept sacre reprezintă tot atîtea puncte solide pe care se sprijină ordinea universală și fără de care nu ar mai rămîne decît haosul neguvernabil. Acțiunea rituală, reluînd ceremonia atribuirii pozițiilor respective tuturor ființelor, reînnoiește procesul care pregătește instaurarea ordinii și, în mod implicit, caracterizează sacrul drept garant al ordinii înseși.

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1968, p. 23 [vezi și ed. rom.: *Gîndirea sălbatică*, trad. de I. Pecher, 1970 – n.ed.].

În armonie cu teza durkheimiană, Lévi-Strauss leagă sfera sacrului de planul funcțiunilor sociale, lăsând deoparte atât evaluările de factură ontologică, cât și trimiterile constante la dimensiunea afectivă, frecvent întâlnite la Lévi-Bruhl. Un procedeu asemănător descoperim în analiza unei teme cruciale: tabuul incestului.

9. C. Lévi-Strauss: *tabuul incestului și schimbul social*

Tabuului incestului, eliberat de masa uriașă a suprastructurilor ideologice acumulate în decursul secolelor, Lévi-Strauss îi pune în lumină caracterul dinamic, analizând modul în care aspectul negativ al fenomenului (interdicția impusă raporturilor sexuale între rudele apropiate) este funcțional în vederea identificării comportamentului sexual pozitiv pe care îl urmărim. Recurgând la un exemplu elementar, subiectul care își interzice raporturile sexuale cu propria soră, face această alegere în vederea unui scop precis: acela de a ceda ca soție pe consangvina sa unui alt subiect social, cu condiția ca acesta să-l despăgubească prin mijlocirea unui „dar“ întru totul echivalent cu cel primit. Cîștigul care derivă dintr-o practică de acest fel este dublu, întrucît dobîndirea unei soții din exterior, fapt de care beneficiază ambii parteneri, este însoțită de alcătuirea unei rețele de relații de rudenie dobîndită, care reprezintă o modalitate a procesului de socializare.

Proiectînd această schemă pe o scară largă, se poate spune foarte bine că, prin efectul prohibiției incestului, se pune în mișcare mecanismul schimbului social, sub semnul regulii reciprocității. Este vorba de un mecanism care se situează în cadrul culturii, tocmai prin prezența regulii mai sus-amintite: într-adevăr, criteriul pentru recunoașterea calității atitudinilor umane este constituit de prezența sau de absența regulii care sustrage comportamentele determinărilor instinctuale. „Oriunde se manifestă această regulă, știm cu certitudine că ne aflăm în planul culturii.“⁷⁹

În împrejurarea de față, apare evidentă influența exercitată de lucrarea *Eseu despre dar* a lui M. Mauss, nu întîmplător definită drept „admirabilă“ de către Lévi-Strauss; în special, reiese că tot atîția stimuli fecundază ideea călăuzitoare potrivit căreia schimbul reprezintă mult mai mult decît lucrurile schimbate și, prin urmare, viziunea schimbului ca fapt social total, prin implicațiile sale psihologice, sociale și economice. Dar Lévi-Strauss merge mai departe decît Mauss, întrucît analiza schimbului social rezultat din interzicerea incestului este un mijloc de a aborda o problemă cu implicații mult mai largi: antiteza natură/cultură, mai precis, depășirea în premieră a naturii prin cultură. Interzicerea incestului, care este universală, aparține ordinii universale ca regulă:

⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, 1969, p. 46.

Faptul impus de regulă, considerat în mod absolut independent de modalitățile sale, constituie de fapt esența însăși a interzicerii incestului. Dacă, într-adevăr, natura renunță la împreunarea la întâmplare și la arbitrar, cultura nu poate să nu introducă o ordine oarecare acolo unde nu există vreuna.⁸⁰

Ba mai mult: interzicerea incestului nu numai că aparține culturii, dar îi și pune bazele, fiind evaluată de către Lévi-Strauss ca „pasul fundamental grație căruia, prin care și mai ales în care se realizează trecerea de la natură la cultură.”⁸¹ Din aceasta derivă caracterul paradoxal al tabuului respectiv: în calitate de condiție generală a culturii, interzicerea incestului este universală, așadar, asociabilă naturii, care are drept câștig fundamental universalitatea; în același timp, ea este deja cultură, deoarece își impune propria regulă unor fenomene care inițial nu depind de ea.

După cum s-a văzut, instaurarea culturii este pusă sub semnul ordinii și al regulii; dezvoltând discursul schițat în paragraful precedent, se poate adăuga că sacralitatea care învăluie tabuul incestului, situându-l dincolo de dimensiunea obișnuită, poate fi legată de funcția atribuită regulii pe care o examinăm, și anume aceea de a media și de a garanta ordonarea culturală. În termeni mai puțin generali, apare cu totul pertinent și pentru tabuul incestului caracterul inamovibilității recunoscut îndeobște lucrurilor sacre: dacă acest tabu ar fi suprimat, fie doar cu gândul, întregul edificiu al culturii s-ar năru.

10. C. Lévi-Strauss: magie și mitologie

Una din țintele principale ale criticii lui Lévi-Strauss o constituie interpretarea evoluționistă a faptelor de cultură și, mai precis, a manierei de a prezenta raportul magie/știință. Lévi-Strauss înlătură cu hotărîre imaginea tradițională a magiei, înțeleasă ca „formă timidă și peltică a științei”, pentru a ataca noțiunea de *gîndire magică*, considerată ca sistem cu desăvîrșire împlinit.

Gîndirea magică nu este un principiu, un punct de plecare sau un embrion, partea dintr-un întreg aflat încă pe cale de realizare, ci un sistem bine articulat, independent, din acest punct de vedere, de orice alt sistem pe care îl construiește știința, exceptînd un raport de analogie formală care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea. În loc să opunem magia științei, ar fi mai bine să le comparăm ca pe două moduri de cunoaștere, inegale în rezultatele teoretice și practice [...], dar nu în raport cu genul de operații mentale

⁸⁰ *Idem*, p. 75.

⁸¹ *Idem*, p. 67.

pe care ambele le presupun, și care diferă mai puțin prin natură cât în funcție de tipurile de fenomene cărora li se aplică.⁸²

Inovația avută în vedere de Lévi-Strauss este de mare relevanță și, ca toate propunerile care răstoarnă locurile comune, stârnește și astăzi dezbateri și stimulează reflecția. Dacă e adevărat că atât magia, cât și știința reprezintă forme de gândire și moduri de cunoaștere a realității, ne întrebăm care este criteriul ce ar permite să le diferențiem. Acest criteriu pare să facă apel la diversitatea planurilor în care gândirea magică și cea științifică se situează pentru a atinge finalitățile respective. Lévi-Strauss vorbește despre două niveluri strategice în care natura se lasă agresată de cunoaștere: unul, apropiat intuiției sensibile, este propriu gândirii magice, celălalt, dislocat din plan, aparține gândirii științifice moderne. Autorul conchide: „Orice fel de ordonare este întotdeauna superioară haosului; chiar și o clasificare elaborată la nivelul unor proprietăți sensibile constituie o etapă către o ordine rațională.”⁸³

MIT

Semnificația originală a termenului mit este cea de „discurs”; schimbarea semnificației, în virtutea căreia mit a devenit sinonim cu discurs fals sau fantastic, este rodul polemicii care a opus pe *mythos* lui *logos*: polemică ce s-a dezvoltat în sînul culturii grecești (extinzîndu-se apoi la cultura occidentală) – concomitent cu apariția și afirmarea filozofiei. Aceasta din urmă și-a rezervat pentru sine numai prerogativa de a formula discursuri adevărate, lucru care a dus la criza planului mitic.

Transformarea despre care tocmai am vorbit a pus probleme insurmontabile, întrucît mitul, chiar redimensionat, continua să impregneze aspecte importante ale culturii grecești, ca religia și poezia: e de-ajuns să ne gândim la rolul miturilor în operele marilor poeți tragici, care erau parte integrantă a cultului public al lui Dionysos în Atena. Pentru a rezolva contradicția, trebuia redefinit mitul. Printre orientările filozofice apărute în Grecia cu scopul de a da o nouă legitimare fenomenului trebuie semnalate alegorismul și evhemerismul. Primul pune accentul pe capacitatea mitului de a face aluzie, în manieră indirectă, la adevăruri de ordin moral, ascunse sub aparența întâmplărilor narate. Evhemerismul urma o altă cale, susținînd existența unui sîmbure de adevăr în mituri: adevăr de ordin istoric, în cazul acesta, pe care fantezia urmașilor, puțin înclinați spre veridicitate, l-a dilatat peste măsură (A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., pp. 7–8).

Dezbaterea asupra mitului s-a reaprins în epoca modernă, după descoperirea importanței dimensiunii mitologice în cultura de interes etnologic. În secolul al XIX-lea s-a afirmat, grație evoluționismului cultural, o linie de

⁸² C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, op. cit., p. 26.

⁸³ *Idem*, p. 28.

gîndire tinzînd să sesizeze în mit o încercare de explicare rațională a realității; încercare sortită eșecului, dat fiind climatul de ignorare generală a legilor naturii în care mitul căpăta formă. Acestei lecturi de tip intelectualist i se opunea interpretarea de factură romantică, care înnobila mitul văzînd în el reflexul pur al emoțiilor stîrnite în subiecții umani de contemplarea fenomenelor naturale.

În secolul XX, mitul a fost și este și acum una din marile teme ale debaterii culturale, extinsă la disciplinele cele mai diverse. Dintre multiplele interpretări ale fenomenului mit o mențiune aparte merită cea elaborată de A. Brelich, care și astăzi este în măsură să-l orienteze pe cititor. Pentru Brelich, centrală este noțiunea de „întemeiere“ mitică: mitul nu explică realitatea, ci o întemeiază, adică o face să existe pe baza unor sisteme precise de valori, o garantează, îi conferă un sens cultural. O caracteristică tipică a mitului este reprezentată de timpul lui: un timp radical diferit față de cel actual, în care acționează personaje la fel de diferite. În acel timp „altul“ se situează procesul care culminează prin crearea actualei ordini a realului.

Îndreptîndu-ne atenția asupra acestei ultime afirmații, iese la iveală relația care, în perspectiva lui Lévi-Strauss, leagă magia de mitologie: într-adevăr, în mituri, ca și în rituri, se manifestă posibilitatea „de a organiza și de a se bucura în mod speculativ de lumea sensibilă în termeni de sensibil.“⁸⁴

În scopul unei prime caracterizări a sistemului interpretativ elaborat în funcție de mituri, trebuie să spunem că Lévi-Strauss trimite într-un plan secund funcția fabulatoare a miturilor, pentru a-și concentra propriul interes asupra articulării interne complexe a acestuia din urmă, după logica ce reglementează conexiunile atît în cadrul miturilor luate individual, cît și în cadrul formațiunilor mitologice mai complexe. Printre primele probleme abordate se află definirea specificității mitului ca fapt lingvistic: în cazul acesta, ca și în studiul precedent dedicat structurilor relațiilor de înrudire, autorul utilizează în mod critic instrumentele hermeneutice create de lingvistica structurală (R. Jakobson, în special, reprezintă punctul de referință cel mai frecvent).

Mitul, sub profilul lingvistic, se caracterizează prin prezența unor unități constitutive complexe, constînd în relații grupate în diverse „mănunchiuri de relații“, caracterizate în mod unitar, între care există raporturi de corelație sau de opoziție. Luînd ca paradigmă orientativă lectura structurală a mitului lui Oedip⁸⁵, prima operație efectuată, privește descompunerea tramei narrative în relații „minime“, de tipul „Oedip se căsătorește cu Iocasta, mama sa“.

⁸⁴ *Idem*, p. 29.

⁸⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, 1970, p. 240.

Relațiile care dezvoltă aceeași temă (supraevaluarea rudeniei, în cazul examinat) formează un ansamblu organic (sau „mănunchi de relații”); în exemplul ales au fost identificate patru mănunchiuri de relații: două tratează tema rudeniei, supraevaluată și subevaluată, iar celelalte două tratează tema autohtoniei umane, mai întâi afirmată, apoi negată. Cuprinsul semnificației mitului este subordonat capacității de a descoperi logica subiacentă raporturilor care există între amintitele mănunchiuri de relații care, din unghiuri opuse, tind să clasifice specia umană, analizată sub profilul genezei. Omul se naște din doi, adică din uniunea dintre un bărbat și o femeie, sau se naște din unul singur, ca în ipoteza autohtoniei? Mitul lui Oedip contemplă ambele posibilități și are în același timp funcția de instrument logic în măsură să stabilească o mediere între ipotezele opuse: acestea din urmă se arată a fi, în cele din urmă, în mod reciproc compatibile, deoarece sînt unite din punct de vedere cultural prin faptul de a avea „aceeași structură contradictorie”.

Din cele afirmate, chiar și schematic, se deduce că semnificația miturilor nu apare în mod direct la suprafață, fiind situată la un nivel mult mai profund decît acela la care se desfășoară povestea. O particularitate ulterioară a mitului rezidă în faptul de a permite, după modelul partituri de orchestră, un dublu plan al lecturii: cel diacronic, care urmează firul narațiunii, cel sincron, care, dincolo de orice idee de dezvoltare narativă, ia drept țintă elementele recurente ordonate în moduri indicate dinainte. Lectura de tip sincron este cea care conduce la semnificația ascunsă a miturilor.

Cele spuse mai sus pot fi considerate ca un fel de introducere la seria „Mythologiques”, cuprinzînd patru tomuri: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'origine des manières de table* (1968), *L'homme nu* (1971). Prefața autorului la primul tom – faimoasa *Ouverture* – ilustrează liniile călăuzitoare de-a lungul cărora se deapănă complexa cercetare asupra mitologiei, pornind de la materiale preponderent sud-americeane. Prima idee, care trimite la observații asupra mitului conținute în *Gîndirea sălbatică*, este de a demonstra cum

niște categorii empirice, precum crud și gătit, proaspăt și putred, umed și ars etc., definibile cu precizie prin intermediul simplei observații etnografice și căpătînd de fiecare dată punctul de vedere al unei culturi deosebite, pot cu toate acestea avea funcție de instrumente conceptuale pentru a face să apară unele noțiuni abstracte și a le lega în propoziții. [...] Cu ajutorul unui mic număr de mituri, prelevate de la unele societăți indigene care ne vor servi drept laborator, vom efectua o experiență care, în caz de reușită, va avea o importanță generală, dat fiind că așteptăm de la ea să demonstreze existența unei logici a calităților sensibile care să-i traseze liniile de dezvoltare și să-i pună în evidență legile.⁸⁶

⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, trad. it. Milano, 1966, p. 13 [vezi și ed. rom.: *Crud și gătit*, trad. de Ioan Pânzaru, Babel, 1995 – n.ed.].

Lévi-Strauss subliniază legătura de continuitate ce există între investigarea mitologiei și cea efectuată în *Structures élémentaires de la parenté*: în cazul acela era vorba de a descoperi în spatele haosului aparent al legăturilor matrimoniale un principiu de ordine obiectivat într-un ansamblu redus de reguli. Finalitatea la care răspunde analiza materialului mitologic este analogă: să pună în lumină legile ce operează în spatele planului aparenței arbitrare și să analizeze deci principiile logice ce prezidează procesele de transformare care au loc atunci când se trece de la un context mitologic la altul. Și totuși investigația efectuată în legătură cu miturile oferă o oportunitate în plus, foarte semnificativă, derivînd din particularitatea însăși a obiectului investigat. Potrivit lui Lévi-Strauss, mitologia

nu are o funcție practică evidentă; la polul opus fenomenelor examinate mai înainte, ea nu se află în contact direct cu o realitate diferită, înzestrată cu o obiectivitate mai înaltă decît a ei [...]. În consecință, dacă ar fi posibil să demonstrăm că și în acest caz aparența arbitrară, sursa care se presupune a fi liberă, invenția care s-ar putea crede desprinsă de orice încătușare presupun anumite legi care operează la un nivel mai profund, am fi îndemnați cu necesitate să conchidem că spiritul, abandonat unei confruntări cu sine însuși și sustras obligației de a se pune de acord cu obiectele, se regăsește cumva redus la a se imita pe sine însuși ca obiect; și că, deoarece legile operațiunilor sale nu sînt atunci în mod fundamental diferite de cele pe care el le manifestă în cealaltă funcție, spiritul își dezvăluie astfel natura de lucru între lucruri.⁸⁷

În acest fragment inițial este trasat programul de lucru și este indicat elementul central al investigației. În mod corespunzător, în partea de încheiere a lucrării, cea în care Lévi-Strauss își pune întrebări asupra rezultatelor impunătoarei cercetări, el scrie, deși cu oarecare precauție, că „miturile înseamnă spiritul, care le elaborează cu ajutorul lumii din care el însuși face parte.”⁸⁸ Teza lui Lévi-Strauss, îndrăzneată și bogată în sugestii, reprezintă rezultatul extrem al cercetării, tinzînd să surprindă arhitectura logică a miturilor împotriva tuturor încercărilor (și, în special, cea efectuată de Lévy-Bruhl) de a trimite sfera mitologică în domeniul afectivității și al iraționalului. Acestea fiind spuse, trebuie totuși să recunoaștem că ea se bazează pe o prezumție socotită în mod implicit dobîndită și care, în schimb, necesită să fie demonstrată: dorim să facem aluzie la absența oricărei funcții practice a mitului. Este vorba de o observație de mare importanță, întrucît tocmai de la o asemenea premisă decurge propunerea de a evalua mitologia ca pe o pură expresie a *esprit*-ului, considerat în autonomia sa absolută. *Esprit*-ul, pe care termenul „spirit” nu îl traduce perfect, se manifestă în împletirea strînsă a operațiilor logice în virtutea cărora ordinea se

⁸⁷ *Idem*, pp. 25–26.

⁸⁸ *Idem*, p. 446.

suprapune arbitrarului, natura cedează în fața culturii. Mitologia, pe care Lévi-Strauss ne-o prezintă ca pe universul regulii scop în sine, ne mediază *esprit*-ul cult în concretețea sa de „lucru între lucruri” și, în același timp, liber de orice condiționare istorico-culturală care i-ar limita calitatea universală.

În jurul problemei *esprit*-ului, definit în mod pertinent ca „agentul invizibil care conduce, dintr-o *profondeur* inconștientă, comportamentele fenomenelor”⁸⁹, s-a deschis o dezbatere culturală de o neobișnuită amploare și vivacitate care a depășit cu mult domeniul mitologiei, deplasându-se pe terenul mai vast al reflecției filozofice⁹⁰. Au fost discutate îndeosebi implicațiile teoretice ale gândirii lui Lévi-Strauss legate de o perspectivă antiistoricistă și antiumanistă, prezente și în cercetările de mitologie; e de ajuns să ne gândim la afirmații de principiu ca: „Noi nu pretindem, așadar, să demonstrăm cum gândesc oamenii în mituri, ci viceversa, modul cum miturile gândesc în oameni, și fără știrea acestora.”⁹¹

În definitiv, sistemul teoretico-metodologic pus la punct de Lévi-Strauss pentru studierea miturilor a efectuat o cotitură deloc neglijabilă chiar și în acest domeniu de cercetare, dând naștere unor polemici nu rareori fertile și unor reacții discordante: putem fi sau nu de acord (în întregime sau în parte) cu criteriile adoptate, dar nu putem ignora febrila operațiune de reînnoire, condusă în mod sistematic și cu o rigoare rar egalată. Identificarea limbajului specific al miturilor, distincția dintre lectura de tip diacronic și lectura de tip sincron, descoperirea unei solide implantări raționale bazată pe logica calităților sensibile constituie unele din rezultatele de care analiza miturilor cu greu va putea să facă abstracție. Oricare ar fi evaluarea critică personală, trebuie să recunoaștem că, mai ales grație lui Lévi-Strauss, mitologia a sfârșit prin a ocupa o poziție de prim-plan în panorama culturii contemporane.

V. Istoria religiilor în Italia

1. R. Pettazzoni: universalitatea cercetării istorico-religioase

Prezentînd figura și opera lui Raffaele Pettazzoni, titular al primei catedre de Istoria religiilor înființată în Italia (1924) și intelectual dintre cei mai

⁸⁹ S. Moravia, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florența, 1973, p. 14.

⁹⁰ Pentru a sesiza reflectările acestei debateri în panorama culturală italiană, cititorul este trimis, în special, la următoarele lucrări: S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Florența, 1969; F. Remotti, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino, 1971.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, op. cit., p. 27.

novatori din secolul XX, vom porni de la o scriere, pe cât de scurtă, pe atât de consistentă, care aparține fazei ultime a activității savantului. Este vorba despre Prefața scrisă pentru ediția de la Einaudi a volumului *L'onniscienza di Dio*, apărută în 1955 în de-acum legendara „Collana viola“, despre care vom avea ocazia să vorbim în continuare.

Să încercăm, în primul rînd, să explicăm rațiunile acestei alegeri, pornind de la menționarea rapidă a etapelor fundamentale ale procesului de alcătuire a lucrării *L'onniscienza di Dio*, lucrare dintre cele mai semnificative ale producției pettazzoniene. Originile cele mai îndepărtate urcă în timp – așa cum putem citi în Prefață – pînă la planul îndepărtat al unor studii, parțial realizat o dată cu publicarea volumului *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922). Ulterior, proiectul inițial a suferit schimbări parțiale, dar nu a fost abandonat: de el este legată o serie de scrieri apărute între anii 1925 și 1931. Din ultima, prelegerile pe tema omniscienței lui Dumnezeu, ținute de Pettazzoni la Universitatea din Uppsala în 1935, au contribuit într-o manieră decisivă la definitivarea volumului așa cum îl cunoaștem noi. Mențiunile privitoare la gestația laborioasă a operei, care a ocupat o parte destul de însemnată a activității științifice a autorului, servesc să ilustreze fizionomia deosebită a Prefeței. Aceasta se prezintă ca o reflecție *a posteriori* care, pe de o parte, contribuie la conferirea unității operei, și, pe de altă parte, îi furnizează lui Pettazzoni oportunitatea de a trage concluziile asupra unor puncte teoretice și asupra modului său de a lucra.

Referitor la acest din urmă aspect, apare demn de notat minusculul fragment de autobiografie intelectuală în care cercetătorul mărturisește că nu posedase *a priori* cu claritate deplină cadrul conceptual care constituie coloana vertebrală a operei, dar o văzuse conturîndu-se într-un mod net și sigur în minte în momentul compunerii Prefeței. Conceptele, scrie Pettazzoni,

nu mi-au fost niciodată atât de clare în minte cum îmi sînt astăzi. Și nici nu le-am învățat la început în nici o școală; astfel au devenit tot mai limpezi și s-au dezvoltat progresiv chiar în cursul lucrului. Iar semnele acestei construcții treptate a unei gândiri experimentate și trăite sînt vizibile în complexul scrierilor mele, pînă la aceasta din urmă, care vede acum lumina tiparului ca o încununare a unei cercetări începute cu mulți ani în urmă.⁹²

Elementul care, mai mult ca oricare altul, merită o reflecție privește „construirea treptată a unei gândiri“, o temă interesantă în sine, dincolo de implicațiile pe care le conține. Fragmentul citat opune în mod implicit un sistem de gândire deja constituit, preexistent analizei documentelor, fatalmente înclinat să cedeze ispitelor dogmatismului, unei gândiri care se realizează progresiv ca sistem în concretețea însăși a muncii științifice, în raport cu mate-

⁹² R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. X–XI.

rialele de studiu care stimulează elaborarea conceptuală. Ajuns la maturitate și privindu-și retrospectiv ansamblul producției, Pettazzoni își revendică o metodă de cercetare care are ca prerogativă importantă acea libertate specială ce stimulează experimentarea continuă: o metodă care este proprie unui spirit laic și care, în afară de acesta, pare a fi în perfectă sincronie cu disciplina căreia i se aplică, istoria religiilor: o disciplină și aceasta de orientare laică și pe cale de a se constitui, în căutarea unei autonomii specifice în cadrul disciplinelor istorice tradiționale, experimentând căi noi de abordare a fenomenelor culturale.

Referitor la cele abia spuse, apare de înțeles poziția privilegiată acordată de noi scrierilor din ultima fază științifică, în care Pettazzoni poate face bilanțul intensei sale activități de cercetare, punând în lumină rezultatele obținute din confruntarea sistematică cu datele. În împrejurarea de față ne vom concentra atenția asupra unei teze de ordin teoretic care tratează despre substanța însăși a investigației istorico-religioase, întrucât înfruntă, cu rigoare și seninătate, problema fundamentală a conceptului de religie. Potrivit autorului nostru, gândirea istorică,

pentru a-și îndeplini sarcina, care este formarea unei conștiințe istorico-religioase, departe de a restrânge conceptul de religie la o anumită religie asumată ca religia în sens absolut, trebuie mai întâi să postuleze un concept atât de larg al religiei, încât să cuprindă în universalitatea sa toate formele particulare, prin aceasta rezolvându-se în mod concret universalitatea însăși a investigației istorico-religioase, în locul unei himerice istorii universale a religiilor.⁹³

Credem că nu sîntem departe de adevăr presupunînd că și lunga deprindere științifică cu culturile de interes etnologic a dus la formarea unei asemenea atitudini culturale, caracterizată prin respingerea oricărei absolutizări acritice a unui model particular de religie și prin necesitatea, în același timp, de lărgire a conștiinței istorice, condiția din care decurge posibilitatea de a depăși limitele proprii ale ideii tradiționale de religie. O astfel de idee, trebuind să opereze într-un domeniu caracterizat prin pluralitatea sistemelor religioase, nu poate să rămînă ancorat într-un model specific, ci trebuie să fie reformulat astfel încât să poată constitui cheia de acces la toate sistemele religioase existente, nici unul nefiind exclus. Principiul nediscriminării – deplina recunoaștere a diversității și a egalei demnități culturale a fiecărei religii – îl întîlnim în pasajul examinat; dacă, apoi, luăm în considerare că el trebuie să fie introdus într-un sector marcat în mod tradițional de negarea și de netolerarea diversității, înțelegem și mai bine configurarea unei cotituri care transcende planul rafinat cultural și care, și în ziua de astăzi, este foarte departe de a fi pe deplin acceptată. Unul din meritele principale ale

⁹³ *Idem*, p. X.

lui Pettazzoni este acela de a fi știut să dozeze extraordinara complexitate a disciplinei istorico-religioase, al cărei caracter de universalitate ar fi cu totul slăbit atunci când ar fi redus la ceva pur exterior, ca ipotetica și irealizabila trecere în revistă enciclopedică a tuturor credințelor religioase.

Dacă încercăm să ne întrebăm care ar putea fi substanța universală intimă a ideii de religie, nu trebuie să ne gândim atât la planul conținuturilor, cât la o calitate de bază care, pentru Pettazzoni, coincide cu apartenența deplină a tuturor formelor de religie la planul istoriei. Orice religie este un produs istoric, culturalmente condiționat de context și, la rîndul său, în măsură să condiționeze contextul însuși în care operează; afirmația aceasta conține atât recunoașterea unei dimensiuni comune, cât și prezumția ce permite să se înțeleagă diferențele între sistemele religioase luate individual. Diferențe care trimit la diversități de ordin economic, politic, social etc. existente între diferite contexte istorice: în rezumat, pluralitatea religiilor trimite la pluralitatea istoriilor și viceversa. Datul esențial care se deduce din cele afirmate pînă acum este că orice religie dovedește, într-un mod de netăgăduit, înscrierea totală în dimensiunea istorică a grupurilor umane care au făurit-o sau care o profesează: această afirmație, absolut evidentă atunci când se vorbește despre popoarele așa-numite civilizate, dobîndește cu totul altă pondere atunci când discursul se referă la „primitivi“ sau la „sălbatici“, considerați în tradiția etnografică germană, cu care mai ales Pettazzoni trebuie să se confrunte în mod critic, *Naturvölker* și, în consecință, în afara istoriei, incapabili să producă istorie și cultură, îndepărtați în planul instinctului pur. Aplicarea ideii lui Pettazzoni despre religie la sistemele mitico-rituale ale „primitivilor“ este menită să dezintegreze noțiunea de „popoare ale naturii“.

Metoda de investigare a religiilor astfel concepută se bazează pretutindeni pe comparativismul istoric, care presupune identificarea analogiilor dintre formele cele mai diverse ca faze preliminare, permițînd apoi să se definească riguros specificitatea fiecărui fenomen în parte, a fiecărui context în parte. Obiectivul următor al comparativismului istoric este reconstituirea procesului de formare a unui produs religios dat sau a unei religii date în ansamblul ei. Momentul inițial îl pune întotdeauna pe cercetător în legătură cu fenomene deja deplin structurate. Ceea ce îl distinge pe istoricul religiilor care adoptă sistemul istorico-comparativ rezidă în capacitatea de a transforma *phainómenon* în *genómenon*, reconstituind etapele alcătuirii sale istorice. Dacă se proiectează acest principiu operativ în domeniul religiilor așa-numiților primitivi, avem posibilitatea concretă de a documenta, chiar dacă dintr-un unghi de vedere particular, devenirea istorică a popoarelor de interes etnologic, în relație cu care calificativul de *Naturvölker* apare și mai lipsit de temei.

Platforma teoretică și metodologică prin care se rezolvă în întregime în istorie faptele religioase, și care își propune să se întoarcă la originile in-

tegral umane ale acestora, fără nici o referire la factori extraumani sau supraumani, este în mod limpede incompatibilă cu gândirea teologică. Pettazzoni, conștient dintotdeauna de planul speculativ al diversității radicale dintre perspectiva istorico-religioasă și perspectiva teologică, s-a remarcat prin polemica științifică fertilă purtată la adresa unei orientări de gândire care tindea în mod ambiguu să amestece cele două orientări difuze. Concret, polemica lui Pettazzoni are drept obiect teoria „monoteismului primordial” (*Urmonotheismus*), formulată de părintele W. Schmidt din Școala istorico-culturală vieneză – teoria care pretindea să furnizeze o fundamentare obiectivă, cu ajutorul reinterpretării datelor etnografice, credinței originare într-un „Dumnezeu infinit de bun și drept precum un suveran”, care s-ar fi revelat primilor oameni. Cercetătorul italian demolează întregul edificiu al „monoteismului primordial” care încerca să concilieze doctrina revelației cu datele cercetării științifice: date privitoare, în cazul de față, la „Ființele supreme”, prezente în unele religii „primitive” și considerate, fără baze științifice întemeiate, ca niște figuri derivate din originarul Dumnezeu monoteist, căruia îi vor păstra caracteristicile. Printre altele, Pettazzoni subliniază eroarea constând

în considerarea ca fiind primordial a ceea ce nu este de fapt, transferând celei mai arhaice civilizații religioase ideea de Dumnezeu proprie civilizației noastre occidentale, cea care din Vechiul Testament a trecut în Noul Testament și care a fost ulterior prelucrată în creștinism. Monoteismul, în realitatea sa istorică concretă, este credința într-un singur Dumnezeu și negarea tuturor celorlalți zei. Ca atare, el presupune politeismul și nu poate fi, așadar, forma primară a religiei.⁹⁴

Transpare și din această observație preocuparea, mereu constantă la Pettazzoni, de a nu extinde în mod arbitrar produsele noastre religioase și schemele de gândire care le susțin la alte contexte, chiar și atunci când ne referim la primii oameni, la lumea „primitivă” sau la alta. Dacă nu ținem seama de limitele istorice în cadrul cărora numai acele produse și acele scheme au valabilitate deplină, ajungem la absolutizarea lor neîntemeiată, negînd de fapt revizuirea ideii tradiționale de religie, pe care tocmai recunoașterea pozitivă a diversității culturale a făcut-o să fie pusă ca o problemă prioritară.

2. Relația Pettazzoni–Eliade

Am scos în evidență caracterul de „produs istoric” pe care Pettazzoni îl atribuie religiei, oprindu-ne pentru a reflecta, în acest timp, asupra diferitelor sale implicații. A rămas încă în suspensie chestiunea definirii ulte-

⁹⁴ *Idem*, p. 5.

rioare a predicatelor care fac din religie o realitate culturală autonomă distinctă de alte produse ale creativității omenești: chestiune ce trebuie abordată dintr-o perspectivă care să nu permită confuzia între particular și universal și care să fie în măsură a transcende formele religioase individualizate, pentru a le problematiza mai apoi în lumina unui cadru de referință teoretic de amplă respirație.

Chiar și deplasându-ne în această direcție, ne vine în ajutor o scriere din ultima fază activă a lui Pettazzoni: este vorba, mai exact, despre ultima scriere, lăsată sub formă de însemnări, îngrijită și publicată prin strădania lui Angelo Brelich⁹⁵. Caracterul fragmentar al lucrării nu afectează cîtusi de puțin soliditatea întreprinderii: este ca și cum autorul ar fi dorit de la început să dea o formă concretă pilonilor – teoretici și metodologici – mențiți să susțină edificiul eseului pe care îl avea în minte; acesta nu a fost niciodată scris în formă finită, survenind moartea, dar rîndurile acelea au rămas ca o mărturie prețioasă de gîndire articulată și încheată. O întrebare poate să orienteze investigația care ne stă în față: în care cadru specific se situează religia? Luînd drept coordonate carteziane ale discursului excepția și regula, Pettazzoni răspunde cu următoarele cuvinte:

Nu este nevoie să ridicăm excepția la rang de normă! Datul pozitiv este norma, rutina, viața cotidiană a omului. Excepția o constituie momentele de viață mai intensă. În primul rînd, cele în care se află în joc existența: partida de vînătoare, războiul. Aici se află lumea religiei. Este o lume reală. Chiar și lumea normei este reală [...]. Și chiar și aici operează religia (eliminarea magică a păcatului) etc.

Nu e adevărat că numai lumea arhetipurilor constituie realitatea: chiar și istoria este realitate, pentru că întreaga viață este realitate.⁹⁶

Fragmentul examinat conține un principiu normativ de bază, în virtutea căruia devine posibilă recunoașterea locului ce i se cuvine religiei în cadrul realității omenești: ea aparține cu precădere sferei extraordinarului, chiar dacă ea poate face parte în mod episodic din lumea normei. Dimensiunea extraordinarului – se precizează de îndată – este proprie acelor circumstanțe speciale ale vieții colective care reclamă un grad de tensiune mult mai ridicat decît se întîmplă în mod obișnuit. Puținele exemple aduse (partida de vînătoare, războiul) evocă situații-limită în care existența umană trebuie să se confrunte în mod direct cu propria antiteză, moartea: fie cea provocată, fie cea suferită.

Faptul că lumea religiei e pusă sub semnul rupturii echilibrelor care susțin viața de rutină nu este o condiție suficientă pentru a o proiecta dinco-

⁹⁵ R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, de îngrijită de A. Brelich, SMSR, 31 (1960), pp. 23–55.

⁹⁶ *Idem*, p. 43.

lo de granițele umanului, deoarece despre „lume“ se vorbește mereu, deci despre o realitate ordonată din punct de vedere cultural plăsmuită cu scopul de a răspunde unor nevoi sociale cu caracter excepțional. La aceasta trebuie să adăugăm că însăși excepționalitatea reprezintă un moment care se înscrie în dialectica existenței umane și nu trimite în mod necesar la o dimensiune care o transcende. Lumea religiei și lumea normei sînt în definitiv opuse și, în același timp similare, întrucît ambele sînt clasificabile ca produse istorice.

Identificarea acestor principii călăuzitoare reprezintă rodul unui intens dialog intelectual pe care Pettazzoni a știut să-l inițieze cu Mircea Eliade, ilustrul istoric al religiilor de origine română, a cărui teorie a religiilor este legată de prezumțiile ideologice ale fenomenologiei religioase. Lui Eliade trebuie să-i recunoaștem, printre altele, meritul de a fi contribuit, într-o măsură deloc neglijabilă, la sensibilizarea culturii occidentale contemporane în legătură cu problematicile proprii științei religiilor, opunîndu-se tuturor încercărilor de a devaloriza în mod acritic și preconceput faptul religios, ale cărui complexitate și caracter esențial au fost în mod tăios remarcate. În scopul de a înțelege sensul dezbaterii, care și astăzi ne apare ca fiind bogat în sugestii, poate fi utilă citirea în continuare a unui fragment din Eliade în care apar temele centrale abordate de Pettazzoni, înscrise, firește, într-o perspectivă hermeneutică diferită. Trebuie spus, ca premisă, că pentru Eliade noțiunea de religie se sprijină pe dihotomia sacru/profan: primul termen se identifică vieții religioase, în timp ce al doilea cuprinde viața seculară; noutatea gândirii lui Eliade în raport cu cea a lui Pettazzoni apare în relație cu modul de a concepe planul realului.

Sacralitatea este înainte de toate *reală*. Cu cît omul este mai religios, cu atît este mai real, cu atît se desprinde de irealitatea unei deveniri lipsite de semnificație. De unde tendința omului de a „consfinți“ întreaga sa viață. Hierofaniile sacralizează Cosmosul; riturile sacralizează Viața. Această sacralizare se poate obține și în mod indirect, transformînd, adică, viața în ritual. [...]

Existența omenească, așadar, se realizează simultan pe două planuri paralele: cel al temporalului, al devenirii, al iluziei, și cel al eternității, al substanței, al realității.⁹⁷

După cum se vede, real este numai planul sacrului, care coincide cu existența sub semnul excepționalului; sfera cotidianului (sau profanului), înscrisă în fluxul devenirii, este în sine neautentică și iluzorie, lipsită de valoare și realitate. Dacă profanul aspiră la plenitudinea realității, el trebuie în mod necesar să se transforme în opusul său, autoanulîndu-se: în această perspec-

⁹⁷ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1954, pp. 476–477 [vezi și ed. rom.: *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de Mariana Noica, Humanitas, 1992 (ed. întâi), 1995 (ed. a doua), 1999 (ed. a treia) – *n.ed.*].

tivă este evocată experiența consacrării mediate prin utilizarea practicilor rituale. În definitiv, sacrul și profanul se opun în mod radical între ele, așa cum valoarea se opune nonvalorii. Pettazzoni își asumă în mod critic aceste premise teoretice și încearcă să le răstoarne, cel puțin în parte: „elogiul cotidianului“ are savoarea unei împăcări și, în egală măsură, a unui răspuns polemic. Cercetătorul italian nu intenționează să submineze edificiul construit de Eliade, prin supraevaluarea profanului în dauna sacrului, ci urmărește să recunoască fiecăruia dintre cei doi termeni un cadru specific propriu și un grad propriu de realitate. Rezultă de aici că pentru Pettazzoni viața marcată de autenticitate nu poate să coincidă cu un singur tip de alegere existențială, tinzând în întregime spre multiplele epifanii ale extraordinarului: se stabilesc astfel premisele unei evaluări culturale echilibrate atât a excepției, cât și a normei, efectuată în numele unității dialectice a realului.

Ni se pare util să reflectăm asupra a două orientări care se confruntă și care, astăzi încă, nu par deloc lipsite de interes. Punctul de vedere teoretic al lui Eliade ni se prezintă ca o rafinată cheie de lectură nu a dimensiunii religioase în integralitatea ei, ci numai a acelui fenomen religios particular orientat spre investigarea depășirii condiției umane normale, căruia i se atribuie numele de misticism.⁹⁸ Pettazzoni, la rândul său, aspiră să înțeleagă și să ne facă să înțelegem în general rolul special al religiei în cadrul proceselor culturale; prin urmare, el nu privilegiază momentul sacrului, ci așază în centrul reflecției sale relația sacru/profan.

3. E. De Martino: *devenire și prezență umană*

Un element al teoriei lui Eliade asupra căruia merită să mai zăbovim puțin, în scopul de a sesiza implicații ulterioare, privește caracterul pe care îl capătă relația sacru/profan. După Eliade, în societățile arhaice și tradiționale prevalează tendința de a consacra, ritualizând-o, întreaga înșiruire a momentelor profane, așa cum se menționa în paragraful anterior: această atitudine, dictată de căutarea autenticului, comportă în mod potențial o abolire treptată a profanului ca dimensiune de sine stătătoare. Diametral opusă evadării în sacru este „rezistența față de sacru“, care se bazează pe diferite categorii de motivații. Primul motiv este legat de esența sacrului, care, pe calea deschisă de R. Otto, este văzut ca o realitate ontologică, în mod intim ambivalentă, care, dincolo de puterea de a atrage la sine, o posedă și pe cea de a respinge, de a deveni respingătoare. A doua motivație face apel la manifestările autonome ale sacrului: rezistența în chestiune reprezintă o formă

⁹⁸ Cf. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1979.

de apărare de care omul se folosește în fața acelor solicitări ale sacrului care au tendința „să cuprindă *complet și irevocabil* valorile sacre“⁹⁹. La aceasta se adaugă un al treilea factor, care completează cele spuse mai sus: opoziția față de sacru, implicând evadarea din autenticitate, este de asemenea rodul „importanței crescînde pe care tind s-o dobîndească, în special în religiile «evolute», valorile vieții umane, și, în primul rînd, atitudinea vieții umane de *a fi* în istorie și de a *face* istorie“¹⁰⁰. După Eliade, omul istoric pare în mod esențial sfîșiat între repulsia fundamentală de a se preda complet sacrului și imposibilitatea de a renunța cu totul la acesta: de aici contradicția între nostalgia autenticului și lipsa de autenticitate existențială asumată de fapt.

Dincolo de deosebirea clară dintre societățile arhaice și cele evolute, există un factor care permite să le apropiem între ele: relația sacru/profan este văzută, în fiecare dintre cazuri, ca o relație în care unul din cei doi termeni tinde să-l excludă pe celălalt. Se trece de la alternativa pozitivă (consfințirea întregii vieți omenești) la alternativa negativă (opoziția față de sacru), fără să se aibă în vedere ipoteza unei integrări între cele două polarități, întrucît acestea nu sînt considerate ca părți ale unui întreg care ar putea fi recompus, și nici nu sînt situate la același nivel. Dimensiunea realului, a autenticului, a plenitudinii sensului este prerogativa exclusivă a sacrului, existînd de la sine: se deduce de aici că singurul raport purtător de necesitate este acela care proiectează profanul, în mod intrinsec lipsit de semnificație, în sfera sacrului, cu scopul de a dobîndi valoare.

Poate părea util să luăm drept punct de referință acest tip de a pune problema, cu scopul de a încadra în mod critic viziunea sacrului elaborată de Ernesto De Martino, care reprezintă probabil vîrfurile teoretice cel mai avansat în cadrul școlii istorico-religioase italiene. Conflictul De Martino–Eliade (asemenea celui care îl opunea pe Pettazzoni lui Eliade) constituie un caz de polemică fecundă și stimulantă, a cărei semnificație, dincolo de personalitățile celor doi savanți, privește două orientări de gîndire și astăzi foarte prezente în cultura noastră.

Pentru Eliade, după cum tocmai am văzut, devenirea ca atare posedă o valență puternic negativă: cufundarea în sacru oferă prilejul de a realiza o evadare salvatoare din irealitatea duratei profane. De Martino, la rîndul său, ia ca premisă a reflecției sale teoretice nu negativitatea devenirii în sine, ci pe aceea a unor segmente particulare ale devenirii, definite drept „momente critice ale devenirii“. Într-un celebru eseu, din care vom cita un fragment semnificativ, cercetătorul italian conturează caracterul unor aseme-

⁹⁹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., p. 477.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 478.

nea momente și, mai ales, meditează asupra raportului care le leagă în mod intim de dimensiunea sacrului.

Momentele critice ale existenței pot fi cele legate de căutarea hranei și de nutriție, de fabricarea și de folosirea unor unelte tehnice, de raporturile sexuale și de criza pubertății, de raportul cu dușmanul sau cu străinul, de traversarea sau de ocuparea unor teritorii noi [...]. În toate aceste momente, istoricitatea *iese în afară*, ritmul devenirii se manifestă cu deosebită evidență, sarcina umană de „a fi” este în mod direct și irevocabil chemată în instanță, ceva decisiv se întâmplă sau este pe cale să se întâmple, constrângând prezența să se întâmple, să iasă afară din ea însăși, să se implice și să aleagă: caracterul critic al acestor momente rezidă în faptul că în ele riscul de a nu fi este mai intens, și deci recuperarea culturală este mai urgentă: în ceea ce privește modurile acestei recuperări, ne vom limita aici la marea temă a *dezistorificării religioase*. Devenirea provoacă angoasă, mai ales în momentele critice ale existenței: instituția religioasă a dezistorificării sustrage aceste momente inițiativei umane și le rezolvă în *interacțiunea identicului*, unde se realizează anularea sau mascarea istoriei angoasante.¹⁰¹

Pentru a pătrunde complicata esență a pasajului demartinian, trebuie să lămurim mai întâi o serie de idei: trebuie spus, înainte de toate, că acel caracter critic al momentelor respective nu depinde de fapte de ordin natural, ci reprezintă reflexia importanței cruciale („ceva decisiv se întâmplă, sau este pe cale să se întâmple”) pe care ele o dobîndesc în cadrul unei structuri economico-sociale, din cînd în cînd bine determinată. Importanță crucială pentru subiecții umani chemați să-i facă față și asupra cărora apasă povara unei alegeri care comportă consecințe fundamentale. Astfel este luat în considerație un factor care joacă un rol-cheie în sistemul teoretic pus la punct de De Martino: subiectul uman, înțeles cu precădere (dar nu în mod exclusiv) colectiv. Dar nu despre subiectul uman în sens generic este vorba, ci de *prezența umană în cosmos*: în această noțiune se concretizează „ființa”, înțeleasă în accepțiunea heideggeriană, preluată în mod critic de către De Martino.

Este necesar, în acest punct, să încercăm a circumscrie ideea de prezență: printre multiplele definiții formulate de către De Martino, ne vom opri asupra uneia care se remarcă prin concizie și incisivitate, întîlnită în scrierile inedite publicate recent. „Prezența este mișcarea care transcende situația în valoare.”¹⁰² Prezența este, așadar, dinamism cultural în virtutea căruia omul nu se limitează să suporte situații în care se află implicat în mod obiectiv, ci este în măsură să le confere o semnificație cu desăvîrșire umană (valoarea), care îndeamnă la asumarea lor în mod conștient și activ. Să ne

¹⁰¹ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., pp. 18–19.

¹⁰² E. De Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ed. îngrijită de M. Massenzio, Lecce, 1995, p.103.

limităm, pentru moment, la aceste schițări orientative, pentru a nu pierde din vedere tema de bază, care privește momentele critice, aflate sub semnul unui paradox dramatic. Ele reclamă o prezență umană colectivă deosebit de vigilentă, avînd în vedere importanța excepțională a întîmplărilor care au loc; dar tocmai povara excepționalității poate să provoace paralizia prezenței și, o dată cu aceasta, staza activității valorizante: stază căreia îi corespunde regresia culturii la natură.

Atunci cînd se află în joc destinul întregii colectivități, nu se poate asuma riscul care să nu fie transcenderea situației în valoare: pentru a împiedica o asemenea eventualitate, trebuie luate contramăsuri adecvate. Din clipa cînd momentele critice, legate în general de fazele mai importante ale diverselor cicluri productive, sînt cunoscute dinainte, prin decizie colectivă, parafată de tradiție, se stabilește ca ele să fie trăite într-un mod diferit față de cel obișnuit, ca și cum s-ar intra într-o dimensiune spațio-temporală *alta*. Nu este o întîmplare faptul că momentele critice coincid cu tot atîtea instituții festive, care reactualizează dimensiunea sacrului, în care existența socială se conformează modelelor mitico-rituale, depozitare ale memoriei colective. Am ajuns astfel în pragul dezistorificării religioase, asupra valenței hotărîtoare asupra căreia ne-a atras atenția De Martino, și care conține un discurs de sine stătător. Înainte de a începe un nou parcurs, se cuvine să spunem cîteva cuvinte de încheiere cu privire la temele deja abordate: revenind pe scurt la confruntarea De Martino–Eliade, se poate afirma în mod legitim că pentru ambii recurgera la sfera sacrului are o funcție mîntuitoare și că, pentru ambii, legătura religie–criză are o semnificație centrală. Specificitatea reflecției lui De Martino rezidă în faptul de a considera adoptarea simbolismului mitico-ritual necesară în anumite cazuri particulare, și nu întotdeauna. Este vorba de o măsură culturală aptă să facă față pericolelor extreme implicate în devenire și, deci, urmărind în ultima analiză să-l restituie pe om planului devenirii istorice, unde se află singurele posibilități de realizare umană.

SĂRBĂTOARE

Sărbătoarea este un rit caracterizat, înainte de toate, de o ordine temporală specială: timpul sărbătorii este asimilabil timpului „altul” al mitului, așadar, instaurarea sa comportă întreruperea devenirii normale, cu consecința ieșirii din cotidian. În sărbătoare se realizează recuperarea dimensiunii alterității sacre, la toate nivelurile, începînd cu cel temporal. Celebrarea festivă cade, de obicei, în împrejurări deosebit de semnificative ale vieții sociale (un exemplu edificator pentru toți: momentul recoltei în civilizațiile bazate pe economia agrară), atunci cînd se determină premisele pentru inaugurarea unui nou ciclu existențial. Cu aceste prilejuri de cotitură, recurgera la ritul festiv slujește, de obicei, la reactualizarea cotiturii originare și

paradigmatice: trecerea de la haos la ordine, care a luat formă în dimensiunea creatoare a mitului, concomitent cu întemeierea sistemelor de valoare capabile să confere sens existenței umane.

Sărbătoarea, prin urmare, alături de valoarea retrospectivă (întoarcerea cu fața înapoi către timpul începuturilor), posedă o nu mai puțin importantă valoare prospectivă, în măsura în care ea repropune fundamentele mitice pornind de la care se garantează din când în când înlănțuirea ordonată a lucrărilor și a zilelor care ritmează timpul normal. În concluzie, grație unei instituții precum sărbătoarea, momentele importante ale vieții sociale nu sînt lăuate la voia întâmplării, ci sînt asumate din punct de vedere cultural pentru a deveni tot atîtea puncte ferme ale organizării calendaristice proprii fiecărei civilizații istoric determinate.

4. E. De Martino: problema dezistorificării

Dezistorificarea înseamnă pur și simplu negarea, ocultarea istoriei: această negare capătă semnificații cu totul diferite, după cum comportă sau nu controlul cultural. În cazul în care s-a asumat și s-a disciplinat din punct de vedere cultural, instituționalizîndu-se totodată din punct de vedere social, dezistorificarea îndeplinește un rol pozitiv de mare însemnătate; în caz contrar, ori de cîte ori se vorbește despre o insurgență spontană de tipul celor întîlnite în domeniul psihopatologiei, dezistorificarea indică un regres, o pierdere necompensată. Pentru a deosebi cele două modalități opuse ale fenomenului, se vorbește despre dezistorificare instituțională, pe de o parte, și despre dezistorificare nerelativă, pe de alta. Dezistorificarea care are loc în cadrul religiei și care se exprimă prin limbajul simbolic al miturilor și al riturilor este de tip rafinat cultural și slujește la protejarea celor care evită pericolul dezistorificării nerelative ce se manifestă în situațiile riscante pentru prezență.¹⁰³ Cum se explică o asemenea protecție? Ea se manifestă pe două planuri interdependente: cel al realității exterioare și cel al subiecților umani chemați să opereze în el.

Dacă situația obiectivă este de natură să pună în dubiu posibilitatea de a fi stăpînită pe cale umană, instituirea dezistorificării religioase are grijă să o nege prin ceea ce este de fapt, prezentînd-o *ca și cum* ar fi repetarea unei situații analoage care s-a verificat în *illud tempus* al mitului. Aceasta implică asimilarea prezentului critic cu existentul dintotdeauna, altfel spus, cu o paradigmă absolută a crizei, în care criza însăși și-a aflat o defulare pozitivă. Grație intervenției acestui tip de mediere culturală, înșiruirea de

¹⁰³ E. De Martino, „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni“, *SMSR*, 28/1 (1957), p. 94.

fapte contingente nu este abordată de către comunitatea umană în istoricitatea sa nudă, ci devine susceptibilă de corelare ca replică a unui episod exemplar deja trăit, păstrat în ungherul sacru al memoriei colective. Ca efect al acestei replăsmuirii transfiguratoare, gravitatea momentului critic este depotențată și, în paralel, efectele sale devastatoare asupra prezenței apar atenuate.

Actorii umani, la rîndul lor, se ascund în spatele măștii figurilor mitice care au trăit faptele de criză-recuperare reevocată în mod colectiv, compor-tîndu-se *ca și cum* ei înșiși ar fi fost protagoniștii mitului, ale căror cuvinte și gesturi le repetă. Dimensiunea temporală care constituie fundalul acestei complexe trame simbolice este aceea a SĂRBĂTORII*, care reînnoiește în mod ritual spațiul și timpul mitului. Factorul care unifică diferitele niveluri examinate este constituit din dinamica lui „ca și cum”: „ca și cum”, indice al depășirii culturale a existentului, poate fi considerat drept semn distinctiv al dezistorificării religioase.¹⁰⁴ Un al doilea element recurent, inseparabil de primul, îl reprezintă tematica repetiției. Chiar M. Eliade, în lucrarea sa ce mai celebră, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, 1949, a pus în lumină legătura arhetip mitic/repetiție rituală analizat mai înainte, situîndu-l în centrul experienței religioase. De Martino reia această temă și o reformulează, problematizînd-o potrivit propriei sale gândiri.

Repetiția apare la De Martino ca un fenomen de mare complexitate, prin multitudinea fațetelor sale; ea aparține de drept naturii și apariția sa în cadrul cultural pune probleme considerabile.

Natura tinde către eterna reîntoarcere deoarece este leneșă, deoarece întoarcerea la identic este modul cel mai economic al devenirii, deoarece este incultă: ea este dominată de repetiție, de o necesitate uriașă de a se repeta; [...] coacțiunea de a repeta, care este fără dramă în natură (regularitatea cerului înstelat), în om este ca un fel de boală psihică, ca o dezarticulare și ca o năruire a prezenței și a universului, ca un instinct al morții (legea morală nu va mai invidia niciodată regularitatea cerului înstelat, deoarece această regularitate ar echivala cu moartea sa).¹⁰⁵

Și totuși, există o modalitate de a repeta care aparține pe deplin planului culturii și care nu este prin nimic un simptom de regres pe plan natural: este vorba de repetarea care nu-și manifestă *impulsul*, ci care ascultă de o regulă umană precisă. În dimensiunea ritului, plăsmuită din punct de vedere cultural în fiecare din părțile sale și în cele mai mici detalii, se evidențiază un tip de repetiție nespontană, supusă întru totul disciplinei omenești.

¹⁰⁴ E. De Martino, *Storia e Metastoria*, op. cit., pp. 122–131.

¹⁰⁵ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, 1977, p. 223.

Prezența care repetă, itinerând în mod ritual un model mitic, deși face parte din ordinea culturii, nu se află totuși în deplinătatea facultăților sale operative, prin însuși faptul de a repeta, care exclude *a priori* libertatea și responsabilitatea inițiativei. Dacă luăm ca punct de referință pentru judecată prezența normală înscrisă în realitatea domesticită din punct de vedere cultural, e lesne să conchidem că prezența rituală, care se realizează pe planul magico-religios, este o prezență „slabă”, fiind mutilată de autonomia sa decizională: o prezență, în definitiv, care se așază mai jos de nivelurile atinse în mod obișnuit.

Există însă un al doilea punct de referință, în raport cu care putem măsura consistența prezenței ce operează în dimensiunea simbolismului mitico-ritual: el e reprezentat de angoasa care cuprinde momentele de criză. Angeloasă care trebuie înțeleasă nu în sens generic, ci într-o accepție bine determinată, sintetizată în fragmentul următor:

Prin angoasă se trăiește catastrofa ethosului transcenderii, adică a acelui ethos primordial a cărui desfășurare înseamnă prezență pentru situațiile lumii, voință de cultură și de istorie: unde în angoasă prezența se deprezentifică, lumea se demundanizează, istoria se dezistorifică și cultura își pierde însăși posibilitatea de a mai fi, din cauza prăbușirii oricărei semnificații posibile a vieții omenești. În angoasă neantul avansează: nu neantul acesta sau acela, ci al aceleiași energii culturale calificante, și al aceleiași deschideri spre existență.¹⁰⁶

În raport cu un astfel de punct de referință, ceea ce părea doar slabul semnal al unei existențe în lume, redusă la simplul exercițiu al repetării, dobândește brusc o semnificație enormă: el devine simptomul capacității prezenței de a rezista amenințării cu aneantizarea. Cu alte cuvinte, același fenomen care, examinat dintr-un anumit punct de vedere, părea de mică importanță, înscris într-o nouă perspectivă, mai pertinentă, dobândește o valoare pe care nu este exagerat să o definim esențială. Ea nu este astfel întrucât practica mitico-rituală, ancorată în modele de comportament superindividuale și valabile dintotdeauna, reușește să mențină în viață o scînteie a prezenței, forma sa embrionară, care, o dată depășită faza critică, se va putea desfășura în sfîrșit în toată plenitudinea sa.

Revenind la polemica Eliade–De Martino, deosebirea dintre cei doi cercetători nu poate fi banalizată, afirmînd pur și simplu că primul supraevaluează, iar al doilea subevaluează dimensiunea sacrului. Chestiunea este mai complexă, deoarece pe lîngă divergențe, fără îndoială accentuate, există și convergențe, dintre care cea mai semnificativă privește recunoașterea comună a rolului fundamental pe care îl capătă recursul la dimensiunea sacrului. Deosebirea de fond rezidă în faptul că pentru Eliade proiecția în sfe-

¹⁰⁶ E. De Martino, *Storia e Metastoria*, op. cit., p. 110.

ra mitico-rituală posedă o valoare în sine, pe cînd pentru De Martino ea are valoare nu în absolut, ci doar în raport cu situația angoasantă despre care am amintit. Trebuie să se observe apoi că în optica lui De Martino, oricît de relevantă ar fi funcția momentului religios, acesta reprezintă o paranteză excepțională, menită să favorizeze recuperarea domesticității profane, după cum vom putea observa în continuare. Există aici implicită ideea că realizarea umană deplină nu se află dincolo de „lumea“ profană, ci tocmai înlăuntrul ei.

5. Problema hierogenezei la E. De Martino

Pe baza celor afirmate în paragraful de mai sus, se poate vorbi despre o funcție protectoare fundamentală exercitată față de prezența umană de către instituțiile magico-religioase: funcție care, în ochii lui De Martino, capătă în sine specificul dimensiunii magico-religioase înlăuntrul orizontului culturii. Vom aborda în continuare *vexata quaestio* a deosebirilor și a afinităților dintre religie și magie; pentru moment, să semnalăm că în cadrele teoretice demartinienne sfera sacrului, care penetrează atît religia, cît și magia, are toate însușirile necesare unui produs cultural, modelat în mod colectiv pentru a răspunde unor necesități umane de bază. Rezultă de aici că individuația procesului de formare a sacrului (sau hierogeneza) coincide cu înțelegerea deplină a acestor necesități, considerate nu numai din punctul de vedere teoretic, ci și în manifestarea lor concretă în cadrul diverselor civilizații umane. În acest context prevalează, din motive evidente, perspectiva teoretică: pentru a aborda, între aceste limite, tema hierogenezei, trebuie să pornim de la problema prezenței umane, bun suprem și, în același timp, fragil, după cum ne vom aminti.

Sacrul, considerat în mod abstract, este un fenomen cultural creat în scopul de a îngrădi, din unghiuri diferite, riscul pierderii prezenței. Să luăm în considerare, de pildă, norma care stabilește concentrarea manifestărilor crizei în anumite momente instituționalizate: ca o consecință a acestei reguli, durata crizei, care în sine nu cunoaște limite, se vedește a fi circumscrisă și, prin aceasta, se determină posibilitatea de a pune la adăpost de ea segmente temporale considerabile. Acestor considerațiuni se adaugă ceea ce s-a afirmat în legătură cu dezistorificarea religioasă și cu transfigurarea mitico-rituală care decurge de aici. Aceasta din urmă are o importanță crucială, deoarece, în timp ce criza obiectivă nu oferă nici o perspectivă sigură de reintegrare culturală, criza replăsmuită în modurile mitului și ale ritului comportă recuperarea. În definitiv, pericolul ca prezența umană să se piardă, devenind altceva decît sinele, nu pornește de la conștiința colectivă, ci este asuma-

tă dînd naștere unei serii de instituții religioase care oferă oportunitatea de a acționa asupra crizei. În măsura în care aceasta din urmă devine obiect al unui control, se profilează la orizont recuperarea dimensiunii pe deplin umane a existenței sprijinită de valori profane împărtășite în plan social.

Sfera sacrului este pusă de către De Martino, ca și de către R. Otto, sub semnul lui „radical altul”: pornind de la acest punct, drumurile parcurse de cei doi cercetători diverg în mod profund. Alteritatea despre care vorbește De Martino nu este concepută, așa cum o face Otto, ca o realitate ontologic dată, total autosuficientă, înzestrată cu puterea de a acționa asupra omului, atrăgîndu-l și respingîndu-l; ea este evaluată drept un produs *sui generis* a cărui origine se poate reconstitui: mai precis, el este rezultatul unui proces specific de transfigurare simbolică. Concret, alteritatea radicală care definește sacrul reflectă înstrăinarea prezenței: nu o reflectă în mod mecanic, ci o replăsmuiește din punct de vedere cultural, astfel încît să o facă susceptibilă de raporturi instituționalizate.

În acest caz, modul de a proceda adoptat de către De Martino depășește limitele polemicii intelectuale: el își însușește de la R. Otto unele tematici importante și le prelucrează astfel încît le schimbă complet sensul original: cu alte cuvinte, în cazul în speță, el așază în centrul atenției problema existenței în lume și a înlăturării tuturor instanțelor metafizice care se leagă de o matrice teologică. Iată cum este formulată dubla polaritate (*tremendum* și *fascinans*) a sacrului în rescrierea lui De Martino:

Se înțelege bine, din această perspectivă, deoarece experiența sacrului conține întotdeauna manifestarea unei forțe „cu totul alta”, absolut separată de profan, demonică și plină de risc: este momentul în care prezența se retrage îngrozită din fața procesului proprii sale înstrăinări, din fața sinelui care devine altul [...]. Pe de altă parte, dacă prezența se retrage îngrozită din fața a orice altceva, nu se poate dezinteresa, deoarece niciodată ca aici *res tua agitur*: este vorba, într-adevăr, de acel *tuo*, de cel mai radical *tuo* care poate fi.¹⁰⁷

Demersul teoretic al lui De Martino, care stă la baza unei metodologii a cercetării cu caracter interdisciplinar¹⁰⁸, ne apare ca posedînd o respirație intelectuală extraordinară; dincolo de conținuturile specifice, asupra cărora ne putem exprima chiar unele rezerve, ceea ce stîrnește interesul științific este nucleul său, constînd în propunerea de a evalua sacrul în relație cu motivațiile umane care îi determină geneza. Tocmai referitor la acest obiectiv, e posibil să trasăm o linie de demarcație, care și astăzi îi poate orienta pe cei ce abordează domeniul studiilor privitoare la religii, dintre cei care

¹⁰⁷ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., pp. 17–18.

¹⁰⁸ E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, op. cit., pp. 105–107.

consideră planul sacrului drept un dat și care îl descriu, renunțând la problema genezei (este cazul fenomenologilor religiei), și cei care așază această problemă la temelia cercetărilor lor. Trebuie să conștientizăm această divergență de orientare, care nu exclude, între anumite limite, posibilitatea dialogului cu scopul de a face alegeri conștiente și coerente din punct de vedere cultural.

Rămîne de clarificat un punct important privind cele două niveluri care caracterizează producția lui De Martino: dată fiind dimensiunea complexă a prezentei analize, s-a acordat o poziție privilegiată dimensiunii speculative; ar fi însă reductiv să credem că acest aspect ar epuiza cercetarea lui De Martino, care se mișcă și pe terenul analizelor circumscrise unor fenomene specifice (ca instituirea bocetului funebru studiat în *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, 1958, sau ca tarantismul, analizat în *La terra del rimorso*, Milano, 1961), considerate în raport cu contexte socio-economice bine individualizate. Nu trebuie să ne gîndim la două niveluri scindate între ele, întrucît speculația teoretică conferă consistență „cercetărilor moleculare“, care, la rîndul lor, permit ca activitatea teoretică să fie supusă unei continue verificări.

6. E. De Martino: magie și religie

De Martino a dedicat definirii trăsăturilor distinctive ale magiei ca fenomen cultural o lucrare pe care unii cercetători o consideră capodopera sa: *Il mondo magico*, Torino, 1948: este vorba despre o carte complexă și de mare rigoare intelectuală, care se pretează la o multitudine de niveluri de analiză. Printre primele puncte teoretico-metodologice abordate se află și cel referitor la atitudinea mentală pe care trebuie s-o avem față de magie, care ni se prezintă nouă, occidentalilor, sub semnele cele mai atrăgătoare ale diversității culturale. De Martino afirmă că, pentru a pătrunde sensul acesteia din urmă, trebuie să punem între paranteze patrimoniul nostru de idei, inadecvat înțelegerii magiei, ca rod al unei îndelungate istorii culturale caracterizate, nu în mod secundar, de închiderea polemică în fața a ceea ce e magie. Alternativa e limpede: fie rămînem prizonieri ai categoriilor interpretative occidentale, socotindu-le absolute, ceea ce duce la neînțelegerea alterității întruchipate de magie, fie încercăm să făurim, pornind de la documentele observate, alte categorii de judecată, care să constituie tot atîtea chei de lectură a lumii magice. În această luare de poziție este conținut noul tip de conștiință critică dezvoltat în Occident, în cercurile intelectuale cele mai deschise și mai avizate, grație consolidării științei etnologice. Alegerea în favoarea celui de-al doilea pol al alternativei ne permite să luăm act de existența unui mod diferit de a organiza realitatea din punct de ve-

dere cultural, de a pune relația subiect/lume, pe scurt, de a exista în istorie. În aceste câștiguri culturale (și în altele) se concretizează depășirea unei *forma mentis* rigid eurocentrice, al cărei punct de sosire constă într-o reînnoire radicală a istoricismului tradițional.

Reînnoire înseamnă, de pildă, a concepe realitatea ca pe o structură culturală care capătă conotații diferite, după tipul de context din care face parte: aceasta comportă, în plan teoretic, recunoașterea pluralității realităților și obligă, indirect, ca realitatea magiei să nu fie evaluată pe baza ideii occidentale despre realitate. Nu este străină de o asemenea punere a problemelor exigența lui De Martino de a relaționa doar la cultura occidentală, care le-a exprimat, sistematizările filozofice tradiționale, cum ar fi sistemul crocian al celor patru forme; această luare de poziție a comportat negarea caracterului universal și etern al acestora din urmă, stîrnind faimoasa reacție, extrem de polemică, a filozofului napolitan.¹⁰⁹ De Martino afirmă cu limpezime că formele tradiționale, în general, așadar și categoriile crociene, „nu constituie și nici nu pot constitui, înlăuntrul lumii magice, un interes dominant și, prin urmare, orice judecată istorică ce ar implica exclusiv asemenea categorii e menită să nu fie pertinentă.”¹¹⁰

Ne întrebăm, atunci, care este criteriul capabil să pună în evidență caracterul specific al magicului ca orizont de cultură și de istorie. El rezidă, pentru De Martino, în drama prezenței întinse între polul crizei și cel al recuperării: dramă care capătă o pregnanță deosebită datorită faptului că în lumea magică existența în lume nu constituie, ca în lumea noastră, un dat dobîndit. Nu este deja garantat, ci apare marcat de labilitate și, în paralel, de efortul neîncetat de a se afirma, în pofida riscului care amenință tot timpul cu soluția în neant. Pentru a măsura producția de cultură și de istorie proprie magiei nu trebuie să pierdem din vedere, ca factor pertinent, procesul în virtutea căruia prezența și, împreună cu ea, lumea tind să se consolideze. Fragmentul următor servește la clarificarea acestui punct nodal:

În lumea magică, sufletul poate fi pierdut, în sensul că în realitate, în experiență și în reprezentare el nu a fost încă dat, ci este o prezență fragilă pe care (pentru a ne exprima printr-o imagine) lumea riscă să o înghită și să o zădărnicească. În lumea magică, individuația nu e un fapt, ci o sarcină istorică, iar existența este o realitate ascunsă. De aici, un complex de experiențe și de reprezentări, de măsuri de protecție și de practici care exprimă cînd momentul de risc existențial magic, cînd recuperarea culturală, și care formează, în polaritatea lor dramatică, lumea istorică a magiei.¹¹¹

¹⁰⁹ B. Croce, „Intorno al magismo come età storica”, în *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 193–208.

¹¹⁰ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, 1973, p. 194.

¹¹¹ *Idem*, p. 97 (sublinierea noastră).

În acest mod, magia nu numai că dobîndește o demnitate culturală deplină, dar își face intrarea în lumea istoriei: nu e puțin lucru, dacă ne gîndim la evaluarea curentă a primitivilor, deținători ai culturii magice, ca oameni în afara istoriei. Un asemenea rezultat își conservă pe deplin valabilitatea, atîta timp cît nu este împărțit, în întregime sau în parte, felul de a pune problema magicului al lui De Martino.

În eseurile ulterioare lucrării *Il mondo magico*, aparatul conceptual elaborat în funcție de sistematizarea culturală a magiei a fost obiectul unor reflecții ulterioare și a devenit, nu fără oarecare exagerare, nucleul în jurul căruia gravitează definiția noțiunii de sacru: aceasta, așa după cum s-a observat, constituie cheia de acces la domeniile religiosului și sacrului, care vor sfîrși astfel prin a fi comune, chiar dacă nu pe deplin. Este de ajuns să ne gîndim la tema, deja discutată, a prezenței în mod ritual dezistorificată cu scopul de a depăși riscul dezistorificării nerelative: ea își reia sensul și funcția sacrului ca alteritate conotată din punct de vedere cultural și dobîndește un rol esențial atît în instituțiile magice, cît și în cele religioase. În rezumat, problema prezenței în criză și căutarea rezolvării colective a crizei constituie cele două polarități ale dramei ce poate fi definită „magico-religioasă”.

Putem oare afirma că De Martino s-a limitat pur și simplu să extindă la religie proiectul de interpretare pus la punct prin definirea universului magic? Ar fi reductiv și în mod fundamental inexact să punem chestiunea în acești termeni: nu despre o operațiune mecanică este vorba, ci despre o reelaborare complexă, deoarece, pornind de la *Il mondo magico*, problema prezenței umane în univers nu va înceta niciodată să-l pasioneze din punct de vedere intelectual pe autorul nostru, mereu înclinat să-și redefinească, să-și scrie propriile teze punîndu-le în discuție, așa cum atestă lucrarea postumă, *La fine del mondo*, Torino, 1977, și scrierile inedite adunate în volumul citat, *Storia e Metastoria*. Rezultatele acestei intense munci teoretice sînt perceptibile la o privire mai puțin superficială. În drama magică, de pildă, în centrul atenției e situată prezența ca „realitate ascunsă”, și de aceea fragilă, pradă ușoară a riscului de a nu exista niciodată. O astfel de modalitate de a exista a fost identificată în opoziție cu prezența dată, garantată, astfel încît – cel puțin așa pare – să fie mai presus de riscul existențial: acea prezență, cu alte cuvinte, care se realizează dincolo de granițele lumii magice. În meditația ulterioară, care a debușat în teoria sacrului despre care s-a vorbit, nu mai există spațiu pentru o dihotomie de tipul abia enunțat, întrucît riscul existențial e prezentat ca un factor constitutiv al prezenței înseși: din această cauză, tema protecției, a apărării prezenței de criză depășește bariera magiei și cuprinde dimensiunea sacrului în întregimea sa. Edificiul dezistorificării religioase, care este produsul cel mai rafinat al speculației lui De Martino asupra sacrului, nu reprezintă altceva decît o măsură de pro-

tecție extraordinară care este încredințată limbajului simbolic al miturilor și al riturilor.

Cele afirmate mai sus nu comportă anularea specificității crizei care traversează lumea magică: în acest cadru, este riscantă înaintarea prezenței către ținta individuației, și deci criza se configurează ca „a nu ajunge nicio-dată la existență”; altundeva, pericolul privește destrucțurarea prezenței, deci retragerea de pe niște poziții câștigate, „a nu mai exista”.

Pentru a încheia, în gândirea lui De Martino magia și religia au în comun funcția fundamentală de elaborare a strategiilor culturale cu caracter simbolic destinate să garanteze existența în lume; linia de separare între cele două, pe care e totuși posibil s-o trasăm în scop orientativ, are o relevanță în mod hotărât minoră față de dimensiunea unificatoare. Vom face referire, în această chestiune, la un fragment semnificativ din lucrarea *Sud e magia*, apărută în 1959, în care autorul trasează liniile directoare ale gândirii sale asupra delicatei probleme:

Orice altă încercare de a determina raportul magie–religie pe baza unei interpretări a experienței sacruului care să rupă legătura dialectică reală a acestui raport, și care să exalte o religie pură fără urme de magie sau să condamne o magie pură fără urmă de religie, aparține polemicii confesionale. Istoriografia religioasă narează întotdeauna despre o dinamică deschizându-se lumii valorilor, pornind de la criza existențială și traversând momentul tehnic mitico-ritual. Tradiționala antiteză între magie drept „constrângere” rituală operată de vrăjitor și religie ca „supunere” față de o realitate superioară și ca raport moral cu divinul este în sine schematică și superficială [...]. Magia, întocmai ca și religia, comportă întotdeauna o reintegrare în valorile morale, fie ea și elementară, altminteri ar fi criză existențială și boală. Unica semnificație legitimă a distincției dintre magie și religie privește înălțimea valorilor mediate, gradul de conștiință și de autonomie al acestor valori, întrepătrunderea lor cu tehnicismul mitico-ritual, de unde, în mod comparativ, numim religie o experiență a sacruului în care valorile mediate sînt elevate și complexe, la alt nivel de conștiință și de autonomie și întrepătrunse cu mitul și liturghia.¹¹²

Pentru a înțelege tema reintegrării în valorile morale care susțin ordinea lumii e necesar să examinăm aspecte ulterioare ale unor problematici deja abordate: s-a văzut că atît magia, cît și religia acționează în situații-limită, în care linia de graniță între natură și cultură riscă să dispară din cauza eclipsei înspăimîntate a existenței în lume. Instituțiile magice și cele religioase, operînd în favoarea consolidării prezenței, reîntemeiază prin însuși acest fapt granița dintre natură și cultură, care totuși nu rămîne stabilită o dată pentru totdeauna. Or, salvarea prezenței a ceea ce nu îi compromite integritatea și autonomia echivalează cu recunoașterea ei în lumea valorilor cultura-

¹¹² E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, 1966, pp. 149–150.

le, deoarece ea nu există altfel decât ca „mișcare ce transcende situarea în valoare“. În aceasta este sesizabil aspectul probabil cel mai relevant al re-integrării în valorile mundane redeschise de către dispozitivele simbolice magico-religioase: pentru ca acestea din urmă să-și poată desfășura acțiunea lor mediatoare în direcția indicată mai sus, e necesar să surprindă în sine elemente în măsură să evoce dimensiunea de care prezența s-a detașat parcă temporal și la care ea trebuie să fie readusă. Văzută în această lumină, rezolvarea crizei nu este separabilă de recuperarea orizontului umanist: dacă se ține seama de dinamica identificată mai sus, se înțelege de ce De Martino a negat cu tărie că ar exista o opoziție între sfera magico-religioasă și cultură. Admițând existența unor antiteze insurmontabile, „ar rămîne inexplicabil faptul că civilizațiile s-au alimentat din viața religioasă“¹¹³. Doar dacă este situată în fundalul pe care l-am conturat treptat, funcția specială mîntuitoare-ocrotitoare pe care De Martino o atribuie momentului magico-religios își dobîndește deplina semnificație.

Autorul se întoarce des la meditația asupra magiei și religiei, inserînd și pe una, și pe cealaltă în cadrul unui unic proces: cel care pornește de la asumarea culturală a crizei existențiale pentru a culmina cu deplina recuperare a valorilor mundane sau profane. În ambele dimensiuni intră în joc aceleași dinamici și aceleași componente; diferența depinde de evaluarea diversă a acestora din urmă: magia pune accentul pe tehnica dezistorificării mitico-rituale (care nu este, desigur, străină religiei), în timp ce religia tinde să accentueze momentul reînsușirii valorilor mundane (care, desigur, nu lipsesc magiei). O astfel de punere a problemei dă dreptate unor prejudecăți învechite, înclinate să discrediteze magia în fața religiei, care pot fi puse în legătură cu anumite polemici culturale:

Nerecunoașterea dinamicii magico-religioase se leagă de motive istorice precise: de polemica creștină împotriva păgînismului, de polemica protestantă împotriva ritualismului catolic, de ideea unei magii naturale în Renaștere și, în sfîrșit, de încăpățînarea cu care gîndirea modernă continuă să numească religie propria sa convingere umanistă.¹¹⁴

Paragraful prezent, care a pornit de la reflecția asupra magicului ca alteritate culturală, se încheie repropunînd, dintr-un unghi inedit, problema raportului noi/alții decât noi, sau – pentru a folosi formula clasică – Occident/Lumea a Treia.

De Martino a avertizat asupra extremei complexități a problemei și a propus o soluție – prezentată aici în termeni schematici – cuprinzînd două momente legate între ele. Pe de o parte, e necesar să se elaboreze criteri-

¹¹³ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, op. cit., p. 21.

¹¹⁴ E. De Martino, *Storia e Metastoria*, op. cit., p. 156.

ile care permit accesarea la ceea ce este străin din punct de vedere cultural, și să i se facă dreptate, luînd cuvenitele distanțe față atitudinea eurocentrică. Pe de altă parte, trebuie să problematizăm categoriile interpretative occidentale sub stimulul diversității, pentru a face să se maturizeze în noi o nouă conștiință a genezei lor și a limitelor lor. De Martino a teoretizat necesitatea acestui dublu obiectiv, preocupat, pe bună dreptate, de faptul că respingerea eurocentrismului, nu îndeajuns de gîndită, s-ar putea traduce printr-o devalorizare nediscriminată a culturii occidentale și printr-o voință de a evada din ea ce decurge din aceasta. Să punem în discuție sistemul de valori occidentale în prezența alterității, în loc să ajungem la el în mod mecanic, reprezintă o operație preliminară inevitabilă: semnificația finală a acestei operații depinde totuși de proiectul cultural complex în care ea se încadrează.

„A pune în cauză sistemul în care ne-am născut și am crescut“ nu înseamnă să fim în mod indefinit dispuși la renunțări dezinvolve și lipsite de precauție: se „pune în cauză“ un anumit patrimoniu cultural pentru a-l poseda mai bine și pentru a-l spori, pentru a-i distinge cu claritate activul față de pasiv, nu pentru a-l lichida și a-l anihila cu ușurință.¹¹⁵

Acesta nu este prilejul potrivit pentru aprofundarea unor asemenea problematici a căror formulare completă o găsim în cadrul teoriei „umanismului etnografic“¹¹⁶: le-am semnalat datorită relevanței lor indubitabile, mai mult decît datorită pertinentei lor pentru istoria religiilor.

7. A. Brelich: sfera religiei

Atunci cînd i s-a cerut să redacteze *Prolégomènes* pentru *Histoire des Religions* („Encyclopédie de la Pléiade“, Gallimard, Paris, 1970-1976¹¹⁷), A. Brelich s-a preocupat de pregătirea unui text care să poată duce la unitatea unei opere care era pe cît de amplă, pe atît de eterogenă, fiind încredințată unor diverși specialiști ai cîte unei civilizații religioase. Trebuia să se răspundă la o întrebare : există o disciplină care să nu se configureze ca simpla sumă a istoriilor religiilor celor mai variate și care să poată furniza deci criterii teoretice și metodologice capabile să integreze într-un discurs cultural omogen multiplele contribuții monografice? La prima vedere, întrebarea ne poate părea retorică, dar nu e decît o impresie trecătoare : este chemată în instanță, desigur, istoria religiilor, dar noutatea însăși a disciplinei face necesară recurgerea la permanente verificări critice.

¹¹⁵ E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962, p. 77.

¹¹⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, op. cit., pp. 389-413.

¹¹⁷ Lucrarea este tradusă în italiană la editura Laterza.

Prolégomènes reprezintă, aşadar, pentru Brelich o ocazie de a reflecta din nou asupra caracterelor importante ale istoriei religiilor: încă de la început se arată a fi problematică definirea subiectului său – religiile, religia – după conştientizarea imposibilităţii de a continua să se opereze într-o perspectivă eurocentrică, ca şi cum chestiunea comparării cu alteritatea culturală nu ar fi influenţat încă modul occidental de a face istorie. Brelich porneşte de la analiza unei anomalii: fenomene raportabile la orbita religiei se întâlnesc în toate religiile, dar conceptul de religie este un produs exclusiv al civilizaţiei occidentale. Prin urmare, pretenţia că această idee ar conţine în sine esenţa universală a fenomenului „religie” nu este întemeiată din punct de vedere ştiinţific, întrucât el este corelat cu o formă de religie particulară, proprie unui context istorico-cultural bine determinat. Alegerea acestui tip de abordare critică ar putea avea drept rezultat imposibilitatea de a dispune de criterii generale în măsură să identifice calităţile specifice ale religiei în cadrul manifestărilor culturii. În scopul de a evita acest risc, Brelich propune să se urmărească un procedeu experimental care să poată concilia respectul faţă de pluralitatea culturilor cu necesitatea de a formula o cheie de lectură a fenomenului „religie” de amplă respiraţie: o cheie de lectură care să nu se suprapună din exterior faptelor istorice individuate, ci să fie dedusă din analiza comparată a faptelor istorico-religioase.

Brelich trece, aşadar, în revistă elementele al căror ansamblu constituie sfera religiei (mit, rit, fiinţe supraomeneşti etc.): în această direcţie, el se opreşte spre a analiza mai întâi fenomenul credinţei religioase care, în comparaţie cu alte modalităţi ale credinţei, îşi datorează particularitatea faptului de a nu admite alternative. Obiect al unor credinţe religioase sînt entităţile supraomeneşti, ale căror însuşiri depind de tipul de civilizaţie în care se înscriu în mod organic. Un mic exemplu: o civilizaţie de vînători este interesată să creeze o figură supraomenească avînd însuşirile „Stăpînului animalelor”, pe cînd o civilizaţie de cultivatori pune în centrul propriului orizont religios o figură supraomenească precum „Pămîntul mamă”. Pe baza examinării caracteristicilor şi funcţiilor, e posibil să identificăm o primă categorie de FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*: cele chemate să exprime aspectele vitale şi, în acelaşi timp, neguvernabile de către om ale realului; aspecte care devin susceptibile de a fi controlate prin intermediul cultului rezervat de către oameni entităţilor extraumane în discuţie. Divinităţile politeiste, „Fiinţa supremă”, în afară de figurile deja menţionate ale „Stăpînului animalelor” şi „Pămîntului mamă”, sînt tot atîtea exemple de entităţi supraomeneşti care se înscriu în cadrul delimitat.

O a doua categorie de fiinţe supraomeneşti le cuprinde pe cele care exercită o funcţie ocrotitoare faţă de grupul uman, atunci cînd acesta se află în

prezența unor fenomene importante din viața reală, care, în întregime sau în parte, scapă puterii decizionale a omului.

Aproape că s-ar putea spune că o umanitate arhaică, aflată într-o fază de creație religioasă, s-a aflat în situația de a alege între două drumuri posibile: acela de a recrea non-umanul în forme personale pentru a stabili cu el raporturi corecte după reguli umane, sau de a-și crea ocrotitori supraumani pentru a delega acestora sarcina de a înfrunta incontrolabilul. Spiritele tutelare ale casei, ale familiei, ale individului sau chiar ale unui individ deosebit (de pildă șamanul), strămoșii etc. aparțin celei de-a doua categorii. Împins de nevoie, omul își croiește drum în acest domeniu, ajungând să „fabrice” în mod conștient niște ființe care să-l ocrotească și să-l asiste. Pentru aceste ființe, făurite de mîna omului, dar învestite cu puteri supranaturale, se poate folosi și termenul de „fetișuri”, de care într-o vreme s-a abuzat. [...] Dumnezeu unic al religiei monoteiste [...] se împacă mai bine, din punct de vedere morfologic, cu al doilea din cele două mari grupuri de ființe supraomenești pe care tocmai le-am diferențiat.¹¹⁸

Cele două categorii nu trebuie să fie considerate radical diferite, deoarece la baza credințelor în ființele supraomenești, și de un tip și de celălalt, stă nevoia umană comună de a smulge domeniului cauzalității acele realități non-umane cărora li se recunoaște o importanță fundamentală: de aici, recursul la dimensiunea entităților metaistorice în scopul de a controla sau de a face să fie controlate aceste realități, atunci cînd alte mijloace de intervenție nu par potrivite scopului. Aceasta implică prezumția conform căreia conștiința absolutei gratuități a realului nu este compatibilă cu rînduiala culturală ca atare (cultura înseamnă regulă, disciplină omenească, ordine susținută de legi precise).

La niște concluzii asemănătoare în esență ajunge și Brelich în analiza celuilalt obiect al credinței religioase, mitul, și, implicit, a treia categorie de ființe supraomenești, cele operînd doar în sfera mitului, cu care își împart funcția. Este scos puternic în relief rolul întemeietor al mitului, care se rezolvă în actul de a conferi un sens omenesc realității obiective, înscriind-o astfel în circuitul culturii. În aceste condiții, realitatea poate fi luată ca bază pe care să se edifice rînduiala omenească. Din analiza atență a credințelor religioase au rezultat două elemente importante, legate între ele prin conexiuni pe care analiza însăși le-a pus în evidență: ne referim la tema „controlului” și la tema „conferirii de sens”. Ne întrebăm dacă acestea din urmă pot arăta drumul care conduce la recunoașterea dimensiunii autonome a religiei.

¹¹⁸ A. Brelich, *Prolegomeni a una Storia delle religioni*, în H.-Ch. Puech (ed.), *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, 1988, pp. 18–19.

8. A. Brelich: religia și istoria religiilor

Ritul îndeplinește o funcție similară cu aceea exercitată de credințele religioase, întrucât el este destinat să sustragă planului purei contingente fenomene de importanță existențială în scopul de a conferi acestora din urmă o semnificație culturală care să permită înscrierea lor într-o anume ordonare umană. Există apoi instituții religioase care orientează comportamentul uman chiar și în afara dimensiunii rituale: e suficient să ne gândim la autolimitările reglate de tabuuri, pe care le impun diferitele civilizații și care se leagă, potrivit lui Brelich, de nevoia omenească de a interveni asupra realității exterioare pentru a o regla. Tabuul incestului, de pildă, introduce o disciplină culturală precisă în sfera naturală a sexualității. În afară de aceasta, instituirea tabuului răspunde unor necesități ulterioare, clarificate de fragmentul următor:

În realitatea cu care se confruntă omul, pe care el nici nu a instituit-o și nici nu a organizat-o, totul ar putea să pară periculos și imprevizibil; dar o dată ce au fost identificate *tabuurile* și s-a făcut distincția între ceea ce este și ceea ce nu este permis, activitatea umană se poate desfășura, între limite mai restrânse, dar mai sigure.¹¹⁹

Instituirea tabuului are în comun cu alte fenomene care se leagă de sfera religiei prerogativa de a promova activitatea profană, de a crea condițiile care îngăduie acesteia din urmă să se explice, eliberînd-o de tot ceea ce amenință să o sufocă. Această facultate este demonstrată într-un mod deosebit de elocvent de sărbătoare, instituție religioasă caracterizată în primul rînd prin reactualizarea timpului sacru al originilor metaistorice: în felul acesta, sacrul, altul față de uman, este concentrat într-o perioadă de timp limitată și, prin reflex, timpul care se află în afara duratei festive devine disponibil pentru exercitarea activității profane, pe care se întemeiază existența umană. În rezumat, punctele ferme pe care se poate edifica o noțiune de religie, care să fie dedusă din datele istorice și care să se dovedească aplicabilă la totalitatea culturilor, trimit la trei elemente esențiale, strîns unite între ele: controlul non-umanului, conferirea de sens, „promovarea” activității omenești, socotită a fi ultima.

Un obiect ca religia, care, grație analizei lui Brelich, dovedește că posedă însușiri specifice, reclamă pentru sine o disciplină *ad hoc*, capabilă să-și creeze o metodologie care să o distingă de alte discipline istorice. Disciplina respectivă este, evident, istoria religiilor, sprijinită de metoda istorico-comparativă elaborată de Pettazzoni și perfecționată de Brelich, care își pune, înainte de toate, problema de a căuta un fundament teoretic apt să

¹¹⁹ *Idem*, p. 29.

legitimeze metoda aleasă. Acest fundament este identificat în unitatea istoriei umane, a cărei definire ocupă un loc de prim-plan în meditația autorului nostru.

PUR/IMPUR

Relația pur/impur nu poate fi suprapusă în mod mecanic relației sacru/profan, chiar dacă între cele două există o rețea de conexiuni: e suficient să ne gândim că accesul la sacru comportă, de regulă, condiția ca subiecții umani să se plaseze mai întâi într-o situație de puritate. Un principiu cu caracter general poate fi fixat în acești termeni: impurul se desparte de sacru, în timp ce toate cele în care se obiectivează noțiunea de pur favorizează contactul dintre profan și sacru. Spre a exemplifica foarte schematic dinamica examinată, se poate lua în considerare ritul comuniunii în religia creștină: *conditio sine qua non* pentru a intra în legătură cu Cristos este reprezentată de confesarea rituală a păcatelor, care restituie oamenilor puritatea compromisă de fapte și gânduri contrare poruncilor divine adresate oamenilor.

Pentru a înțelege în abstract sensul celor spuse, trebuie să ne gândim la sacru ca la o dimensiune extraordinară, în care își află fundamentul absolut sistemul de valori căruia trebuie să i se conformeze în mod neabătut existența umană pentru a fi judecată ca fiind pură; reiese de aici că impuritatea (a individului sau a colectivității) coincide cu lipsa de adecvare la acel sistem de origine sacră. Din acest motiv, tot ceea ce trimite la planul impurului îndepărtează, mai mult sau mai puțin definitiv, de planul alterității supraumane.

Pentru a pune în evidență alte fațete ale problemei, poate fi util să luăm în considerare ritualurile apotropaice care tind să-i expulzeze pe morți din lumea viilor, pentru a-i trimite într-o sferă aparte. Confuzia morți/vii exprimă în cel mai înalt grad caracterul haotic ce rezultă din amestecul contrariilor: caracter haotic implicând contaminarea, în care se poate întâlni unul dintre elementele constitutive ale noțiunii de impur. Riturile apotropaice, în măsura în care restabilesc separația dintre dimensiuni care trebuie să fie distincte, realizează trecerea de la impur la pur (sau necontaminat), care este o reflectare a trecerii de la haos la ordine.

Liniile de interpretare semnalate pînă acum nu epuizează, desigur, problema, ci servesc, între anumite limite, la încadrarea ei. Pentru a completa, în parte, demersul teoretic, trebuie să lămurim un ultim punct: atît noțiunile de pur și de impur, cît și procedurile rituale conexe sînt produse culturale, și, prin urmare, variază o dată cu diversificarea civilizațiilor umane. Este iluzorie, așadar, ideea că ar exista substanțe în mod obiectiv impure, ca, de pildă, sîngele menstrual și sîngele pierdut în timpul nașterii; în vederea unei evaluări istorico-culturale trebuie să analizăm, de la caz la caz, procesul care mediază transfigurarea simbolică a acestor elemente naturale precum și a altora, necesar înscrierii lor în categoria purului sau în cea a impurului.

Unitatea istoriei umane este dată, în primul rînd, de momentul – deocamdată dificil de determinat – în care omul, ca specie zoologică aflată în posesia unei culturi, a apărut inițial într-un punct la fel de nedeterminat de pe pămînt. [...] Răspîndirea omenirii pe suprafața pămîntului comportă diferențierea diverselor grupuri umane, fiecare dintre acestea, în condițiile specifice în care se poate afla, fiind constrîns să lupte, adică să-și făurească o cultură proprie. Dar încă din vremurile cele mai îndepărtate și într-o măsură crescîndă datorită înmulțirii speciei umane, la răspîndirea și la diferențierea grupurilor umane s-au adăugat întîlniri și contacte, directe sau indirecte, între diferitele popoare, astfel încît peste unitatea originară tinde să se suprapună o unitate datorată schimburilor și asimilărilor culturale; la limită, nu se poate spune că cultura, pînă și cea a societăților mai izolate, este complet independentă de aceea a tuturor celorlalte societăți.¹²⁰

În lumina acestei concepții asupra istoriei se dovedește pe deplin legitimată metoda de analiză bazată pe comparația interculturală, care furnizează cadrul convergențelor pornind de la care devine posibil să sesizăm factorii ce individuează contextele istorico-culturale luate separat. Este vorba despre factori dependenți de modul originar, desigur nu gratuit, dar în mod dinamic condiționat de situația economico-socială și ambientală, prin intermediul căruia fiecare civilizație concretă a elaborat atît un patrimoniu originar comun, cît și stimulii și influențele provenind din rețeaua de contacte cu alte civilizații. Acest tip de a pune problemele este valabil și pentru manifestările religiei, a cărei primă apariție datează, potrivit lui Brelich, din preistoria cea mai îndepărtată: particularitatea unui sistem religios trebuie înțeleasă, prin urmare, ca fiind produsul capacității unui anumit grup uman de a replăsmui, de a înnoi și chiar de a revoluționa atît baza preexistentă raportabilă la ceea ce a fost definit drept „patrimoniul comun“, cît și sfera de acțiune a relațiilor, directe sau mediate, instaurate în cursul istoriei cu alte grupuri umane. Referitor la această linie de gîndire, prezentată aici în forme inevitabil schematice, se poate afirma că semnul distinctiv al noului umanism, din care istoria religiilor face parte integrantă, rezidă, pentru Brelich, într-o largă mișcare dialectică în stare să facă în mod reciproc funcționale generalul și particularul, eul propriu și celălalt. Aceasta implică deplina conștientizare a necesității de a lărgi privirea dincolo de granițele care delimitează un anumit context cultural propriu în scopul de a decela, cu ajutorul indispensabil al comparației, trăsăturile caracteristice, cele care constituie temelia identității sale.

În concluzie, reflecția referitoare la posibilitatea de a formula o noțiune modernă de religie și discursul asupra metodei se nasc dintr-un proiect cultural identic, al cărui nucleu îl constituie deschiderea critică față de *celălalt*.

¹²⁰ *Idem*, p. 45.

lalt, configurat în mod divers. Pentru a redefini religia în cultura noastră, fără a cădea în neliniștile eurocentrismului, trebuie să ne asumăm în mod critic alteritatea extraoccidentală; pentru a măsura consistența creatoare a unei civilizații, este indispensabilă referirea comparativă la alte civilizații. Trebuie înregistrat, în această privință, un punct de contact între pozițiile lui Brelich, pe care tocmai le-am examinat, și teoria lui De Martino a umanismului etnografic: un punct de contact care se vădește cu atât mai semnificativ dacă ne gândim la autonomia itinerarelor intelectuale ale celor doi cercetători. În conturarea trăsăturilor noului umanism, în opoziție cu cel tradițional, De Martino subliniază rolul ce revine comparației cu umanitatea străină față de istoria occidentală. Trebuie scos în evidență apoi că la ambii cercetători este deosebit de vie necesitatea de a ne întoarce la originile umane ale religiei înțeleasă ca produs cultural; căile de urmat pentru a atinge acest obiectiv sînt totuși divergente. Brelich se arată în esență interesat de recuperarea contextului istoric în care, în mod concret, au fost inițiate anumite fenomene religioase. Lui De Martino o perspectivă de acest fel nu îi este străină, dar centrul său de interes speculativ îl constituie mai ales problema hierogenezei, adică a nașterii sacrului ca atare, ca reacție la anumite nevoi legate de precaritatea prezenței umane în lume.

Bibliografie

OPERE GENERALE

- BONTE P.-IZARD M., 1992², *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris.
- BRELICH A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.
- ROSSI P. (ed.), 1970, *Il concetto di cultura*, Torino.
- TULLIO-ALTAN C., 1983, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano.

STUDII

- BRELICH A., 1970, *Prolégomènes à une Histoire des Religions*, în H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, vol. I, Paris.
- CANTONI R., 1963, Introducere la E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano.
- CLEMENTE P. (ed.), 1984, „I frutti del Ramo d'oro“, *La ricerca folklorica*, 10.
- CROCE B., 1949, „Intorno al magismo come età storica“, în *Filosofia e storiografia*, Bari.
- DE MARTINO E., 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari.
- DE MARTINO E., 1953–1954, „Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto“, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24–25, pp. 1–25.
- DE MARTINO E., 1957, „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni“, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 28/1, pp. 89–107.

- DE MARTINO E., 1962, *Furore Simbolo Valore*, Milano.
- DE MARTINO E., 1966, *Sud e magia*, Milano (ed. I, 1959).
- DE MARTINO E., 1973, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino (ed. I, 1948).
- DE MARTINO E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino.
- DE MARTINO E., 1995, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ed. de M. Massenzio, Lecce.
- DUKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris [trad. rom., Polirom, 1995].
- ELIADE M., 1948, *Traité d'histoire des religions*, Paris [trad. rom. Humanitas, 1999].
- ELIADE M., 1949, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris [trad. rom., Univers Enciclopedic, 1999].
- FRAZER J.G., 1922, *The golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London (ed. ridotta) [trad. rom. Minerva, 1980].
- HERSKOVITS M.J., 1956, *Man and his Work*, New York.
- HUBERT H.–MAUSS M., 1909, *La représentation du temps dans la religion*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris.
- LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.
- LÉVI-STRAUSS C., 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947.
- LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris [trad. rom. Editura Politică, 1978].
- LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris [trad. rom., Editura Științifică, 1970].
- LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Le cru et le cuit*, Paris [trad. rom., Babel, 1995].
- LÉVI-STRAUSS C., 1966, *Du miel aux cendres*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C., 1968, *L'origine des manières de table*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C., 1971, *L'homme nu*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris.
- LÉVY-BRUHL L., 1922, *La mentalité primitive*, Paris.
- MALINOWSKI B., 1929, *The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York.
- MALINOWSKI B., 1931, *Culture*, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, New York.
- MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill (NC).
- MAUSS M.–HUBERT H., 1902–1903, „L'Esquisse d'une théorie générale de la magie“, *Année sociologique* [trad. rom., Polirom, 1996].
- MAUSS M. 1923–1924, „Essai sur le don“, *Année sociologique*, serie II, t. I. [trad. rom., Institutul European, 1993].
- MORAVIA S., 1969, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Firenze.
- MORAVIA S., 1973, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze.

- OTTO R., 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, München [trad. rom., Dacia, 1992].
- PETTAZZONI R., 1955, *L'onniscienza di Dio*, Torino.
- PETTAZZONI R., 1960, *Gli ultimi appunti* (ed.) A. Brelich, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 31, pp. 23–55.
- REMOTTI F., 1971, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino.
- SABBATUCCI D., 1979, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (ed. a 2-a augmentată).
- TYLOR E.B., 1871, *Primitive culture*, London.
- VAN DER LEEUW G., 1933, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- VAN DER LEEUW G., 1937, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen.
- VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris [trad. rom., Polirom, 1996].
- WORSLEY P., 1957, *The Trumpet Shall Sound*, London.

Partea a cincea

Epilog

de Giovanni Filoramo

Religie și modernitate: noile mișcări religioase

1. Schimbarea și tradițiile religioase

O caracteristică esențială a modernității e dată de ansamblul proceselor corozive pe care aceasta le-a antrenat în comparație cu diferitele tradiții religioase. Nici una nu a ieșit teafără din această comparație; astfel, chiar de modul în care, fie în interiorul lor, fie în ansamblul lor, marile religii universale, de la monoteisme (ebraism, creștinism, islam) până la hinduism și la buddhism, au reacționat la sfidarea lansată de procesele de modernizare, a depins, depinde și va depinde mereu însuși destinul lor. Pe de altă parte, nu există un răspuns univoc la schimbările induse de modernitate, care să poată fi etichetat drept creștin, iudaic sau islamic; ba chiar, această sfidare, la care, de pildă, confesiunile creștine au răspuns în moduri și epoci diferite, împarte în interiorul lor cele trei mari confesiuni (catolică, protestantă, ortodoxă), astfel încât astăzi putem găsi, dincolo de divergențele doctrinare, de pildă, un fel de „internațională” fundamentalistă care apropie, deși cu deosebiri notabile, un anume tip de protestanți de un anume tip de catolici în politica de apărare a „fundamentelor” creștine amenințate de procesele de modernizare (FUNDAMENTALISM*); sau, pe de altă parte, am asistat la răspîndirea comunităților emoționale pentecostale și carismatice de factură protestantă chiar și în sînul catolicismului, ca răspuns la sfidarea omogenizantă a modernității în comparație cu un tip tradițional de comunitate de credincioși. În paralel, chiar și islamul și ebraismul au cunoscut și cunosc, înăuntrul lor, în ciuda principiilor diferite de identificare, o pluralitate de răspunsuri, care, pe de o parte, a dus la apariția unor modernisme iudaice și a unor modernisme islamice, pe de alta, la niște complexe procese de mediere sau de respingere. Într-adevăr, așa cum ne învață istoria ebraismului în Europa, el a oscilat între polii reacției integraliste și ai asimilării, cu diferite forme intermediare de integrare; sau, așa cum ne învață cazul actualei diaspore islamice, în Europa există astăzi forme de islam – de la cel turc la cel provenind din Maghreb, pentru a nu vorbi despre alte

tradiții legate de imigrarea atât din Africa, cât și din țările din Orient, care merg de la Pakistan până la Indonezia – care nu se situează toate în același fel în fața problemelor ridicate de modernitate.

Întâlnirea cu modernitatea a transformat de asemenea profund scenariul religios al hinduismului și al buddhismului. Religie nonmisionară în sine, hinduismul a căpătat, într-adevăr, o tendință misionară în cadrul așa-numitului neohinduism (cap. XV, 18), mai precis în acel complex de mișcări moderniste care s-au format în India în prima jumătate a secolului al XIX-lea, tocmai ca rezultat al confruntării cu cultura occidentală, mediată de colonialismul englez. Aceste mișcări au dat apoi naștere, către sfârșitul secolului al XIX-lea, unor forme de „societăți” misionare ca *Vedanta Society*, fondată de Vivekānanda, un strălucit discipol al misticului și vizionarului Rāmakrishna, care, în urma succesului obținut la Parlamentul universal al religiilor ținut la Chicago în 1893, a inițiat o acțiune de prozelitism în țările anglo-saxone care ajunge până la Hare Krishna, ultima variantă occidentalizată a acestui proces.

O dinamică nu prin puține aspecte analoagă a cunoscut și buddhismul. Religie, spre deosebire de hinduism, încă de la originile sale indiene, misionară, și care, dimpotrivă, în misiunea din afara țării de origine și-a aflat motivul însuși de a exista, buddhismul își datorează și el tendința misionară Occidentului, mai precis întâlnirii înseși cu Occidentul. O parte importantă din această operă de revitalizare a fost utilizată de fapt, ca și în cazul neohinduismului, de capii Societății teozofice, Madame Blavatsky și colonelul Henry Steel Olcott, care în 1880 au vizitat Ceylonul, provocând acea „reconvertire” a buddhiștilor nu la creștinism, ci la propria lor tradiție lîncedă care în cele din urmă avea să se traducă în imperativul de a exporta produsul rezultat din această întâlnire tot către Occident. Pe de altă parte, dacă dorim să înțelegem actualele succese ale neobuddhismului în Occident, trebuie să avem în minte unele caracteristici ale acestui proces. S-a vorbit, într-adevăr, de o expansiune foarte bine organizată și diferită, după cum ea s-a produs sub semnul buddhismului hīnayāna de la începuturi, așa cum s-a întâmplat mai ales în prima fază a întâlnirii cu Europa dinaintea primului război mondial, adică aceea de mare interes istoric, constînd în confruntarea dintre raționalitatea și etica buddhiste și teologia și etica creștine; sau, mai ales în perioada de după cel de-al doilea război mondial, ca urmare a unor complexe evenimente politice precum invadarea Tibetului de către China Populară sub semnul atât al buddhismului mahāyānic, cât și al buddhismului tibetan, acesta din urmă găsind în răspîndirea tehnicilor sale de meditație și în întâlnirea cu anumite necesități spirituale și psihologice occidentale un teren predilect de difuziune. Din această acțiune misionară – și rezultînd din prezența unor imigranți de credință buddhistă care în general nu exercită o activitate de prozelitism –, ce include de acum prezența tot mai ac-

tivă și tot mai avizată a unor secte japoneze de factură buddhistă ca Soka Gakkai, ceea ce acum se dovedește, într-o țară de tradiție laică înrădăcinată ca Franța, este că, pentru prima dată nu doar în Europa, ci în istoria însăși a buddhismului, pot fi concomitent prezente în același oraș buddhisme care, de secole, nu s-au întâlnit și nu s-au confruntat niciodată și care acum au ajuns să conviețuiască sub același acoperiș al unei modernități ce face posibilă nu doar coexistența lor, ci și propagarea lor: exemplu tipic al complexității religioase pe care modernitatea, prin procesele sale, o poate provoca.

Astfel, confruntarea sistematică cu modernitatea, departe de a se traduce, așa cum voia o lectură prea rigidă și unilaterală a tezei secularizării, printr-un declin ireversibil al diferitelor tradiții, s-a tradus în realitate printr-un proces complex de adaptare și schimbare care, potrivit principiilor identității diferitelor tradiții religioase, a dat naștere unor reacții articulate în mod diferit. Se poate deduce din aceasta că modernitatea, în timp ce corodează aspecte semnificative, creează totodată premisele pentru ca practicile și credințele să se reconfigureze, chiar dacă la un alt nivel, care să țină seama de noul scenariu creat între timp.

S-a vorbit, în ansamblu, despre un proces global, favorizat și de globalizarea schimburilor, și de „occidentalizarea lumii”; un proces care, în cadrul Occidentului, ca efect al revoluției științifice și al instaurării unor paradigme raționaliste, a atras critica radicală a formelor instituționale de religie și în general a religiei; proces care, în același timp, ca rezultat al „Conquistei”, a rupt, în exteriorul ariei occidentale, echilibrele tradiționale a numeroase societăți și religii tribale, dând naștere unor dinamici seculare ale schimbării care au explodat în special în ultimele două secole. Schimbarea și înnoirea, caracteristici esențiale ale modernității și ale modernității târzii, au devenit astfel o caracteristică esențială a scenei politice, un fel de motor nemișcat care, între reușitele sale, a avut și punerea în discuție mai mult sau mai puțin radicală a principiului imobilismului și înrădăcinării în trecut, tipice tradițiilor religioase.

În lumina celor de mai sus, se impune o primă distincție fundamentală. Chiar dacă fenomenul noutății religioase este, în realitate, un fenomen global, e totuși oportun să distingem, pe de o parte, tipurile de „noutate” religioasă care s-au produs chiar în interiorul ariei occidentale, aceasta coincidând în esență, în epoca noastră, cu țările industrializate (și deci, pornind de la un anumit punct, incluzând și Japonia), și, pe de altă parte, rezultatele acestui proces resimțite în exterior, ca o consecință de astă dată nu a unei crize interne, ci a unui conflict între modernitate și tradițiile indigene.

Acestea din urmă au fost definite, în totalitatea lor, în diferite moduri, ca mesianisme, milenarisme, nativisme. Este vorba, în ansamblu, de un proces istorico-religios de o bogăție extraordinară și de mare însemnătate, care

a însoțit și a marcat, mai ales în ultimele două secole, ca o consecință a extinderii și a înăsprii politicii coloniale a țărilor occidentale, istoria celor mai diferite religii tribale, din Africa pînă în Australia și pînă în cele două Americi. În cadrul acesta este imposibil să prezentăm, fie și într-o trecere rapidă, această bogăție, drept care trimitem la bibliografia respectivă, din moment ce atenția noastră va trebui să se concentreze mai degrabă asupra „noutăților” religioase care însoțesc Occidentul contemporan.

2. Noile mișcări religioase din Occident

Problema „noutății”. Pînă la ce punct și în ce limite noile mișcări religioase care s-au afirmat pe scena occidentală în ultimele decenii sînt cu adevărat noi? Și în ce sens trebuie înțeleasă această noutate? Unele dintre aceste mișcări, ca Hare Krishna, resping eticheta de „nou”, pretinzînd că refac și se înscriu într-o veche tradiție devoțională hinduistă. Este vorba, în realitate, de un proces de investigare a legitimității socio-culturale, în afară de cea religioasă, recurent în istoria religiilor și determinat înainte de toate de faptul că o religie, ca tradiție, se reclamă, și nu poate să nu se reclame, de la rădăcini îndepărtate, uneori mitice și legendare, care să-i demonstreze vechimea. Această necesitate este la fel de valabilă și în epoca actuală a noutății ridicate la rang de sistem. Într-adevăr, ea este dictată și de probleme imperioase de recunoaștere juridică din partea puterii constituite, împreună cu avantajele aferente, chiar și pe plan financiar, care pot decurge de aici. Pe de altă parte, poate fi întîlnit și cazul contrar: de mișcări, de pildă cu fundal ezoteric, care caută să se prezinte ca niște forme „noi” de spiritualitate, în timp ce în realitate, cel puțin în ochii istoricului, ele nu fac decît să reia și să recicleze vechi doctrine ezoterice și practici magice atemporale. Oricum, în ambele cazuri, „noutatea” nu rezidă atît în doctrină, care e tradițională, ci în mijlocul de transmitere, care e modern și, în primul rînd, în nevoi și în cerințe, expresii ale culturii timpului nostru, la care aceste tradiții intenționează să răspundă și care, oricum, vor sfîrși prin a le condiționa în diferite moduri.

Un caz interesant, care ajută la înțelegerea complexității mizei aflate în joc, e dat de așa-numitele noi religii japoneze (cap. XXI, 7). E vorba de un fenomen complex, care însoțește istoria japoneză începînd cel puțin de la jumătatea secolului al XIX-lea, sfîrșind astfel prin a coincide cu perioada de modernizare a țării. Activate de figuri carismatice, adesea femei, care, în funcție de o revelație din partea unei divinități a panteonului tradițional, se fac purtătoare ale unui mesaj de mîntuire pe fond terapeutic unde se amestecă practici șamanice autohtone și nevoi terapeutice moderne, aceste noi religii au constituit, în fenomenologia lor înșelătoare, pe fondul extraordi-

narei capacități de integrare tipică sincretismului ce însoțește istoria religioasă a țării, un răspuns la sfîșierile țesăturii tradiționale aduse de modernitate (cap. XXI, 8). Schimbarea religioasă, cu alte cuvinte, nu a avut loc prin apariția unei noutăți radicale a mesajului religios, ci printr-o refuncționalizare a unor mesaje de mîntuire tradiționale, adaptate și făcute congruente cu noile necesități socio-culturale și spirituale ivite, care impuneau, de pildă, îndreptarea atenției către nevoile individului și lărgeau, într-o perspectivă universalistă, și nu numai naționalistă ca pînă atunci, raza de acțiune a multora dintre aceste religii.

Revenind acum la scenariul religios contemporan, dacă vrem să evităm capcana unei definiții esențiale a „noutății” aflate în joc, greu de sesizat și de circumscris din moment ce în realitate este rezultanta unui proces complex de interacțiune între factori socio-culturali și comunicativi pe de o parte, și factori ideologici pe de alta, e de preferat să se recurgă la cel mai neutru criteriu cronologic. În această perspectivă, noutatea care interesează în momentul de față e cea apărută pe scena religioasă după cel de-al doilea război mondial, care poate servi drept cumpănă a apelor chiar și pentru acest tip de istorie.

Sînt religioși? Unul dintre aspectele cele mai controversate, în studiul noilor mișcări religioase, privește natura lor religioasă. Acest lucru depinde nu numai de o dificultate generală de a defini religia, ci de dificultatea specifică de a găsi cel mai mic numitor comun – făcînd abstracție de modurile variabile ale autodefinirii – care, ca ipoteză, să justifice tratarea lor comună ca fenomene „religioase”. Ce anume, cel puțin la prima vedere, au în comun fenomene ca Biserica Unificării a Reverendului Moon care, făcînd abstracție de alte contribuții, se situează totuși în albia bisericilor creștine, cu unele fenomene avînd fundal magic și neopăgîn, tipice anumitor sectoare ale ocultismului contemporan?

Chestiunea se complică apoi prin faptul că unele dintre aceste mișcări resping eticheta de „religie”, ca fiind prea legată de o religie istorică, creștinismul, față de care ele vor să se distanțeze. În plus, unele dintre ele au cunoscut, în istoria lor, faze diferite, trecînd de pildă, ca în cazul Bisericii Scientologice, de la o situație inițială în care natura mișcării era esențialmente terapeutică la o a doua fază, în care în mod explicit ea s-a dorit configurată ca o Biserică și a cerut, prin urmare, să fie recunoscută și din punct de vedere juridic ca o adevărată religie.

Probleme de clasificare. O oarecare lumină în această problemă poate veni din partea unei încercări de clasificare a acestor mișcări. Chiar dacă există diferite tipologii de clasificare, bazate pe criterii diferite, ca aceea pro-

pusă pe linia unei grile de lectură a fenomenelor sectare inspirată lui Max Weber de către R. Wallis sau B. Wilson, ce tinde să diferențieze diversele mișcări după gradul de tensiune în reacția lor față de lume (mișcări care răspund în mod pozitiv, negativ, care se adaptează), în acest cadru preferăm să facem referire la o tipologie bazată pe un criteriu istoric, care încearcă, altfel spus, să lege aceste mișcări de originea lor declarată sau prezumtivă.

În această optică, e posibil să delimităm trei arii:

1) În prima se înscriu acele mișcări noi, ca Biserica Unificării, care au o evidentă origine creștină.

2) A doua arie cuprinde mișcările neo-orientale, adică acelea care, din diferite motive, se reclamă de la tradiții religioase sau de matrice hinduistă (deci inclusiv buddhismul) sau, oricum, de proveniență extrem-orientală (ca taoismul).

3) A treia arie cuprinde ceea ce unii sociologi au propus să se numească nebuloasa mistico-ezoterică. Astăzi, ea coincide în esență, după cum începem să vedem, cu New Age.

Incidența socială. Incidența socială a acestor noi mișcări religioase este controversată. Pe de o parte, violența reacției unor instituții sociale ca familia și diferitele biserici creștine, care a dus, mai întâi în Statele Unite, apoi și în Europa, la constituirea unei adevărate mișcări anticultiste (care se opune deci acelor *cults* sau culte, așa cum deseori sînt numite aceste mișcări de către literatura sociologică de limbă engleză), este un simptom limpede al incidenței sociale pe care ele, mai ales într-o primă fază, au avut-o, în special printre tineri. Pe de altă parte, trebuie să ținem cont că aceste asociații prezintă o gamă foarte variată de reacții, în conformitate, de altfel, cu varietatea modurilor de inserare în societate a diferitelor mișcări. Acestea, într-adevăr, oscilează între o formă de conflict, exemplificată de acel tip de mișcare care urmărește, într-o puternică tensiune față de valorile sociale dominante, o adevărată convertire, inserîndu-l pe neoconvertit în structuri sociale alternative controlate de sus în asemenea măsură, încît liderii au fost acuzați de „spălare de creiere“, mai ales în ceea ce-i privește pe cei mai tineri membri, și o formă de adevărată adaptare, exemplificată de acele mișcări ce predică drept căi de mîntuire forme terapeutice de meditație care îl fac pe individ să fie capabil să se insereze în mod mai armonios în lumea în care trăiește și muncește.

Chiar și problema consistenței acelor mișcări e controversată. Ea depinde de însăși natura acestor formațiuni sociale. Numai unele acționează și se construiesc ca o sectă tradițională, de tip Martorii lui Iehova, care distinge în mod clar între adevăratul adept sau membru deplin, ce constituie corpul

laic în cadrul căruia se va construi apoi organizarea ierarhică, și simpatizanți sau toți cei care intră în contact în mod trecător cu mișcarea. În multe alte cazuri, în general înscrise în natura mobilă a „cultului“, avem în realitate de a face cu o apartenență prin definiție instabilă și efemeră, subiectul religios respectiv fiind un „căutător“ care intenționează să experimenteze, fără obligații și îngrădiri confesionale de nici un fel, bunurile religioase oferite de diferite mișcări pentru a putea apoi să aleagă, după legile tipice ale individualismului religios contemporan, pe cele ce par mai potrivite cazului său. Impresia este că, oricum, avem de-a face cu un fenomen, prin multe indicii, relevant din punct de vedere social nu atât prin cercul numeric restrâns al adevăraților membri militanți, ci prin numărul crescând al celor, aparținând diverselor straturi sociale și unor categorii de vîrstă diferite, care astăzi se află în căutarea unor forme alternative de experiență religioasă.

3. *Noua religiozitate: cazul mișcării New Age*

Fundalul istoric. Istoria noilor mișcări religioase în chestiune a cunoscut în esență două faze. Ele au apărut în Statele Unite spre sfîrșitul anilor '60, pe fundalul așa-numitei „revoluții a florilor“ și al contraculturii juvenile legate de aceasta. Pornită inițial din interese politice, foarte curînd au apărut în cadrul ei mișcări de inspirație creștină și orientală, de la „Jesus People“ la Meditația Transcendentală. Ele ilustrează două aspecte sau momente fundamentale ale schimbării religioase în curs: pe de o parte, apariția unor mișcări creștine de tip fundamentalist, care aveau să domine scena în deceniile următoare; pe de alta, creșterea importanței elementului oriental într-o țară ca Statele Unite care, ca urmare a anumitor factori geopolitici, privea tot mai mult către Orient, aceasta și ca efect al creșterii imigrației provenind din această parte a lumii.

Pe acest fundal, în cursul anilor '60, în Statele Unite au apărut ori s-au afirmat diverse mișcări religioase noi, de la Hare Krishna la Biserica Unificării a Reverendului Moon. Aceste mișcări, cu toate diferențele remarcabile de origine, natură, scopuri, aveau totuși unele caracteristici comune care merită să fie subliniate. Era vorba de mișcări laice, care respingeau, prin urmare, în genere în mod explicit, concepția tradițională de a delega unei caste sacerdotale monopolul sacralului. În centrul interesului lor se afla căutarea unor experiențe autentice, care se opunea mai mult sau mai puțin conștient marginalității experienței tipice în general a bisericilor creștine. Apoi exista un fundal apocaliptic dominant, cu alte cuvinte ideea iminenței sfîrșitului ordinii prezente, care avea să se năruie foarte curînd, potrivit unui scenariu catastrofic tipic, pentru a face loc triumfului noii ordini anunțate. Chiar dacă de origine locală, ca Biserica Unificării, născută în Coreea, sau

ca unele noi religii japoneze exportate în Occident, cum ar fi Soka Gakkai, ceea ce le caracteriza era o tendință misionară și universală, împreună cu locul central acordat opțiunii individuale: valori străine contextului de origine, rezultat din întâlnirea cu modernitatea. Acestea și alte trăsături comune explică relativul succes pe care l-au înregistrat aceste mișcări, în ciuda deosebirii dintre ele privind doctrina, practicile, scopurile, chiar și atunci când, la foarte scurt timp, au fost exportate din Statele Unite în Europa.

A doua jumătate a anilor '60 a fost martoră la apariția treptată și de neoprit a crizei acestor mișcări, dintre care astăzi multe au dispărut ori sînt pe cale de dispariție. Într-adevăr, în timp ce cea mai mare parte dintre aceste mișcări religioase își găsise terenul de cultură într-o bază socială înclinată spre forme de tip sectar, care simțeau deci nevoia de a regăsi, în noua formă de religie, acel tip de relații „calde” proprii comunităților emoționale pe care bisericile păreau a nu mai fi în stare să le ofere, schimbările structurale survenite creaseră un teren sociologic (așa-numitul *cultic milieu*) mai favorabil unui tip de religiozitate mai fluid și magmatic. Acest tip de religiozitate nouă, care a apărut la începutul anilor '80 și care a dominat scena deceniului următor, se identifică în esență cu religiozitatea mișcării New Age, căreia se cuvine acum să-i acordăm atenție, ca un exemplu tangibil al ultimei *nouvelle vague* determinată de schimbarea tipică a modernității.

Noua religiozitate a mișcării New Age. Dintr-un anumit punct de vedere, New Age este doar o etichetă, în bună parte inventată din motive de mass-media, care acoperă conținuturi la prima vedere eterogene: *channeling*-ul sau comunicarea cu spiritele și cu maeștrii superiori, o relectură, în pas cu vremurile, a spiritismului din secolul al XIX-lea; diferitele arte ale vindecării, unite prin ideea tradițională că boala are o origine spirituală, ba chiar psihologică, în mintea individului, și că este consecința ignorării de către acesta a adevăratelor puteri pe care le posedă mintea sa; un fel de *Naturphilosophie* care, în polemică cu mecanicismul științei tradiționale și sprijinindu-se atît pe diferite viziuni din astrofizică, cît și din știința tradițională, tinde să propună din nou o concepție vie și organică a cosmosului dintr-o perspectivă holistică; în sfîrșit, un neopaganism diferit articulat, aflat în căutarea misterului, îmbibat cu sucuri magice. Ceea ce unește această lume religioasă variată este, în realitate, o viziune a lumii tipic gnostică.

Caracterele structurale ale acestei viziuni, care se regăsesc în general în textele reprezentative ale diverselor curente mai sus-amintite, pot fi puse în legătură cu patru elemente fundamentale: un fundal panteist; o concepție holistică; o perspectivă evoluționistă; în sfîrșit, o psihologizare a religiei, care coincide cu o sacralizare a psihologiei. Aceste patru elemente se

înscriu, așa cum arată însuși numele mișcării, într-o perspectivă larg milenaristă și apocaliptică: așteptarea unei noi ere, aceea a Vărsătorului, care va urma celei a Peștilor, în care am trăit pînă acum, deosebindu-se net de predominanța unei credințe creștine de tip monoteist. New Age anunță instaurarea unei noi ere postcreștine, deosebindu-se net de o credință care nu mai gravitează în jurul unui Dumnezeu personal și exclusiv al tradiției iudeo-creștine. În timp ce într-o primă fază pare să domine așa-numitul premilenarism pasiv, adică așteptarea pasivă a evenimentului catastrofic pe care îl anunță schimbarea mileniului, în a doua fază, care se întinde pînă în zilele noastre, se trece la așa-numitul postmilenarism, în sensul că acum devine decisivă implicarea fiecărui *new ager* în parte în transformarea propriei conștiințe ca pregătire a transformării conștiinței generale.

Primul dintre elementele constitutive ale mișcării New Age este dat de un anumit panteism de fond care se traduce prin respingerea, mai mult sau mai puțin explicită, a credinței într-un Dumnezeu creator personal, care transcende cosmosul, în favoarea unei Realități ultime, denumită în moduri diferite, care se configurează totuși ca Minte, Energie, Viață, o Realitate impersonală care poate dobîndi trăsăturile personale ale credinței în Dumnezeu, dar numai în mod temporar și instrumental. Rezultă de aici o atitudine nondualistă, în mod tendențios optimistă și pozitivă față de această lume, cea mai bună dintre lumile posibile, cu consecința că nu există loc, ca în orice panteism care se respectă, pentru existența Răului. Ea coincide, în esență, cu ignoranța care învăluie mintea privitor la propria noastră natură, de origine divină, o minte, prin urmare, care este în măsură, unindu-se cu Energia și cu Viața de la care emană, să depășească obstacolele care o înconjoară.

Antropologia mișcării New Age este deci dihotomică în tendințe, în sensul că, pe de o parte, găsim eul sau persoana ca rezultat al formării și al condiționărilor socio-culturale, pe de altă parte, Sinele ca fundament divin. Chiar dacă, la diferiți autori, e posibil să găsim poziții diferit articulate, legate, de pildă, de doctrina reîncarnării și de teoria diferitelor corpuri cerești, rezultă că tot ceea ce îl definește pe om nu este dimensiunea lui „personală“, înțeleasă ca înveliș prin care societatea – o societate față de care New Age are o atitudine critică – întemnițează adevărata realitate a individului, ci în special Sinele, mintea, Conștiința, înțelese ca fundament ultim și ireductibil, de natură divină, al individului.

Al doilea element fundamental, care îmbibă întreaga mișcare New Age, este holismul: el se opune dualismului și reducionismului, avînd în vedere trăsăturile distinctive ale paradigmei culturale dominante, și penetrează diferitele ramuri ale mișcării, care prezintă diferite forme de arte ale vindecării ținute laolaltă tocmai de o concepție holistică despre sănătate și de-

spre vindecare, în căutarea unei conștiințe globale, unificatoare, care să cuprindă realitatea; de la conștiința ecologică la însăși ideea că New Age este o rețea, un *network* global. Acest holism are unele implicații care pot fi prezentate în mod diferit: de la posibilitatea, implicită în perspectiva panteistă mai sus-amintită, de a reduce complexitatea realului și a manifestărilor sale la o „sursă ultimă“, pînă la ideea că există o „simpatie“, o rețea de relații între toate elementele care compun cosmosul, însuflețite și neînsuflețite. În fundal, se află credința, în antiteză cu concepția mecanicistă despre cosmos ca univers al cantității, că acesta este un organism viu.

Al treilea element este cel al evoluției. Aceasta ar putea fi definită drept creatoare, în sensul că realitatea cosmosului, care coincide cu însuși fundamentul ultim, nu este oarbă și irațională, ci orientată din punct de vedere teleologic: iar sarcina individului constă tocmai în intrarea în rezonanță cu acest Infinit, înălțîndu-se printr-o conștientizare treptată. Miturile cosmogonice, care apar ici și colo, sînt bazate pe o idee de fond, în mod divers articulată. Ele descriu cum, în cadrul unei unități originare, fundamentul cosmosului, apare, ca urmare a unui fel de *big bang* inițial, dualitatea, o ruptură ce pune în mișcare ca o reacție în lanț, multiplicitatea existentului. Acest tipic proces de emanare și de diversificare de la Unu la multiplu lasă, pe de altă parte, intactă integritatea esențială a universului: există deci polarități, dar niciodată un adevărat dualism, ca în vechile mituri gnostice, dualism care e considerat o iluzie a minții omenești; cu alte cuvinte, „căderea“ este de natură psihologică, nu cosmologică.

Astfel ajungem la cel de-al patrulea și ultimul element, rezumabil în tema transformării conștiinței, dar și în formula unei psihologizări a religiei și a unei sacralizări a psihologiei. Pe de o parte, de fapt, lumea religioasă se interiorizează într-un mod radical: din acest punct de vedere, New Age exprimă cît se poate de bine religiozitatea erei individualismului. Individul este îndemnat să realizeze, în templul particular al propriului eu, procesul decisiv al propriei conștiințe, care coincide cu un tipic proces de gnoză: descoperirea propriului Sine, corespunzînd cu posibilitatea de „a crea propria realitate“. Subiacent există ideea că fiecare lucru este semnificativ, că ceea ce contează este ceea ce facem, că trebuie să reacționăm față de un tip de viață lipsită de sens și fărîmițată, devenind pe deplin responsabili de propria noastră viață, din moment ce nu există puteri misterioase în afara noastră, învățînd, în consecință, să depășim toate acele blocaje, legate fundamental de ignoranță, care ne împiedică să ne realizăm în mod autonom. Pentru aceasta, procesul de mîntuire este cu necesitate un proces psihologic, o călătorie interioară printre meandrele propriului psihic. Pe de altă parte însă, lucrul la care asistăm este o sacralizare a psihologiei. Este vorba, într-adevăr, despre un proces care aspiră la o gnoză desăvîrșită și izbăvi-

toare, în măsură să ne elibereze definitiv de vălul iluziei și din uitarea ignoranței. Fiecare este deci îndemnat să devină propriul său terapeut, eliberându-se de orice formă de dependență, mai întâi recunoscând și demontând falsele credințe și stavilele care îngrădesc mintea, pentru a putea mai apoi, grație acestor noi experiențe, printr-un fel de autodeterminare totală, să ajungă la iluminarea mîntuitoare. Numai în acest fel va fi posibil să se contribuie la cel mai amplu proces evolutiv: a deveni zeu, cu alte cuvinte, a crea propria realitate, a trezi propria conștiință sînt acțiuni care coincid cu cel mai amplu proces de creștere a Conștiinței cosmice, și ele contribuie la cel mai generos proces de unificare a Realității divizate.

Este vorba, în concluzie, despre un tip de religiozitate aflat în profundă rezonanță cu transformările în curs ale societății noastre. Ea urmărește, de fapt, să furnizeze individului luat separat un sistem de credințe, bazat pe conștiința naturii sale originare coincizînd cu Sinele său, care să-i permită să „navigheze” în lumea virtuală în care trăim tot mai mult. Cel care intră în „conspirația” New Age-ului intră într-o „rețea”, într-un *network*, capabil să-l lege imediat, în timp real, cu ceilalți utilizatori al acestei „rețele” spirituale deosebite. Este vorba de un fenomen în același timp popular, în sensul că e accesibil tuturor, și elitar, deoarece numai elita decisă să aprofundeze legătura, de pildă să înțeleagă ce anume se ascunde într-adevăr în spatele muzicii frumoase pe care o ascultă, va putea să aibă acces la *site*-urile care contează, evident, din punctul de vedere al propriei călătorii spirituale. Se poate face deci *bricolage*, în sensul de a pune laolaltă practici și credințe la prima vedere incompatibile (așa-numita religie *à la carte*). Dar aceasta este doar suprafața. Ceea ce contează este că, prin acest „joc al eului”, la prima vedere solipsist și cu evidente căderi în narcisism (și care poate în mod firesc, cine știe în cîte cazuri, să se oprească la acest prim stadiu), e posibil să se acceadă la un nivel mai profund al „realității”. Acesta din urmă coincide cu descoperirea Sinelui ca fundament divin, și care nu poate fi năruit, al eului personal determinat din punct de vedere social, și cu descoperirea legăturilor posibile, în timpul fără timp al Conștiinței cosmice, atît cu ceilalți sine dispersați în „rețeaua” cosmosului și a societății, cît și, mai ales, cu fundamentul ultim, o Realitate imanentă care poate fi definită și ca „dumnezeu”, dar care se configurează ca negarea Dumnezeului creștin: Mintea și Conștiința cosmică, Energia, Viața în continuă creație. În concluzie, merită a fi subliniate consecințele practice și etica particulară care decurg de aici. Cine este în măsură să navigheze într-adevăr în New Age devine capabil să-și creeze singur propria realitate, fără a avea nevoie de nici un fel de mediere instituțională, cel mult inspirată de vreun glas interior. Acest fel de neoidealism pe fond panteist surprinde prin radicalitatea sa, care simplifică probleme filozofice complexe reluînd vechi rețete reli-

gioase tradiționale drept călătorii interioare și vizualizare creatoare, readaptate nevoilor unei noi religiozități modulare și flexibile, nelegată de timpuri și locuri anume, transportabilă asemenea unui computer, eliberată de povara unor amintiri care incomodează, stridente, precum publicitatea și *soap operas*, într-un optimism periculos de nelimitat. Răul nu există, cu atât mai puțin, prin urmare, relele, rezultat al ignoranței care învăluie mintea eului condiționat din punct de vedere social: grație gnozei deosebite pe care o furnizează descoperirea Sinelui, va fi posibil să reintrăm în posesia propriei naturi adevărate, necunoscătoare a dualismului tradițional dintre rău și bine, rezonând cu propriii semeni, trăind în sfârșit în armonie cu cosmosul. O religie fără Dumnezeu și fără Biserică și, în sfârșit, o religie fără o Lume de Dincolo, deci fără sancțiuni. În zadar am căuta, în textele mișcării New Age, cuvintele și trăirile – într-o vreme familiare – cum ar fi păcatul, sentimentul de vinovăție, ispășirea, izbăvirea, iertarea. Nimeni nu poate fi socotit responsabil pentru răul făcut altora, din moment ce, în realitate, răul nu există.

4. Viitorul religiei

În concluzie, confruntarea cu modernitatea a schimbat radical scenariul religios contemporan: și aceasta atât în cadrul câmpului religios instituțional, cât și în diferitele arii care compun așa-numita nouă religiozitate. Ca efect mai ales al afirmării principiului modern al individualismului, în fața datelor colective și normative, asistăm astăzi la impunerea situării în centru a dimensiunii private și subiective, la căutarea de experiențe, la triumful dimensiunilor emoționale și afective. Ca urmare a privilegierii subiectivului, credințele tradiționale și, în general, acolo unde ele erau constitutive, sistemele teologice au intrat în criză. Impunerea irezistibilă a drepturilor inalienabile ale subiectivității religioase în fața oricărui principiu de autoritate a avut, de fapt, drept consecință inevitabilă slăbirea sferei instituționale a credințelor. Astăzi credem fără să aparținem, în sensul că apartenența religioasă se configurează în formele slabe de credință alcătuite și realcătuite după logici care scapă de acum celor ale religiilor vizibile și instituționale. Și chiar acolo unde practica rămâne un criteriu de identitate socială, ea apare tot mai desprinsă de legătura vie cu un patrimoniu istoric de credințe, cu o memorie colectivă.

Pe baza acestui scenariu, religiile și, în general, religiosul și sacrul par oarecum menite să joace un rol important. Și aceasta nu numai în sfera privată care, prin emoțiile și pasiunile sale, prin imaginarul său și prin creativitatea sa, s-a dovedit a fi refractară la orice tentativă de omogenizare modernizantă. Într-adevăr, tocmai în sfera socialului, a publicului, a colectivului, din care procesele secularizante păreau să le fi exclus definitiv, religiile par

destinate să-și păstreze rolul lor semnificativ; și asta atât prin capacitatea lor simbolică, în epoca fluidității non-locurilor, de a redefini și de a redesena granițe, de a marca spații, de a circumscrie locuri; cât și, ca tendință, prin dinamismul lor și prin experiența lor misionară de „religii fără frontiere“, prin capacitatea lor de integrare și, în orice caz, de deschidere la confruntare, la dialog, la promovarea unor valori în mod absolut indispensabile ca pacea; cât și, în sfârșit, ca locuri sacre și identificatoare ale memoriei colective, care permit scăparea din strînsoarea de gheață a eternului prezent al cotidianului.

Bibliografie

OPERE GENERALE

Pentru o prezentare de ansamblu și bibliografia aferentă vezi G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni, V: Religioni dell'America precolombiana a dei popoli indigeni*, Roma-Bari, 1996. Partea a II-a a volumului, intitulată *Religione e modernità*, conține eseurile lui J. Séguy, *I millenarismi in Occidente*; B. Bernardi, *Le nuove religioni africane*; E. Comba, *Nuovi movimenti religiosi nell'America del Nord*; E. Cerulli, *I sincretismi religiosi dell'America centro-meridionale*; A. Paini, *Nuovi movimenti religiosi in Oceania*; J.M. Law, *Le nuove religioni giapponesi*; J.-F. Mayer, *Nuove religioni e nuovi movimenti religiosi*.

STUDII

- BARKER E., 1989, *New Religious Movements: a practical Introduction*, London.
- BECKFORD J. (ed.), 1986, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Paris-London.
- ELLWOOD R.S., 1979, *Alternative Altars: Unconventional and Eastern Spirituality in America*, Chicago-London.
- FILORAMO G., 1986, *I nuovi movimenti religiosi*, Roma-Bari.
- GLOCK C.Y.-BELLAH R.N. (ed.), 1976, *The New Religious Consciousness*, Berkeley-Los Angeles-London.
- HANEGRAFF W.J., 1996, *New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.
- HUMMEL R., 1980, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart.
- INTROVIGNE M., 1989, *Le nuove religioni*, Milano.
- LANTERNARI V., 1961, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.
- MELTON J.C., 1986, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York.
- OOSTHUIZEN G.C., 1979, *Afro-christian Religions*, The Netherlands.
- ROBBINS T., 1988, *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London.
- ROOF W.C., 1993, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco.

- STARK R.—BAINBRIDGE W.S., 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley.
- TERRIN A.N., 1985, *Nuove religioni: alla ricerca della terra promessa*, Brescia.
- WALLIS R., 1984, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London.
- WILSON B., 1990, *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford.

Bibliografie generală

Pe lângă indicațiile bibliografice conținute în cadrul fiecărui capitol, oferim aici câteva titluri de orientare generală.

CĂRȚI

- ASMUSSEN J.P.–LAESSOE J.L.–COLPE C., 1971–1973, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vol., Göttingen.
- BRELICH A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.
- CASTELLANI G. (ed.), 1970–1971, *Storia delle religioni*, 5 vol., Torino.
- COULIANO J.P.–ELIADE M.–RIES J., 1990, *Dictionnaire des religions*, Paris [trad. rom., Humanitas, 1996].
- DI NOLA A.M. (ed.), 1970–1976, *Enciclopedia delle religioni*, 6 vol., Firenze.
- ELIADE M., 1976–1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris [trad. rom., Editura Științifică, 1999].
- ELIADE M. (ed.), 1986, *Encyclopedia of Religions*, 16 vol., New York.
- FILORAMO G. (ed.), 1993, *Dizionario delle religioni*, Torino.
- FILORAMO G. (ed.), 1994–1997, *Storia delle religioni*, 5 vol., Roma-Bari.
- FOOT MOORE G., 1913–1919, *History of Religions*, New York.
- HASTINGS J.–SELBIE J.A., 1908–1926, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., Edinburgh.
- HAUSSIG H.W., 1965, sq., *Wörterbuch der Mythologie*, I sq., Stuttgart.
- HEILER F. (ed.), 1962², *Die religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart.
- *** *Iconography of Religion*, Leiden.
- PUECH H.-CH., 1970–1976, *Histoire des religions*, 3 vol., Paris.
- SABBATUCCI D., 1987, *Sommario di storia delle religioni*, Roma.

PERIODICE

- History of Religions*, Chicago.
- Numen*, Leiden.
- Revue de l'histoire des religions*, Paris.
- Studi e materiali di storia delle religioni*, Roma.

Cuprins

Preambul	5
----------------	---

Partea întâi

Religiile lumii antice: politeismele

1. Caracteristici generale	11
1. Semne premergătoare ale istoriei: limite geografice și cronologice	11
2. „Revoluția” neolitică în aria mediteraneană	14
3. Geografia „revoluției” neolitice: Orientul Apropiat	15
4. Cultură și cult	15
5. Lumea extraumană și „mitul” științific al zeiței mame	16
Bibliografie	18
2. Aria mesopotamiană și a Orientului Apropiat	20
1. Scurtă prezentare istorică: problema difuziunii	20
2. Cetatea-stat și „distribuția” zeilor	22
3. Panteonul și mitologia	25
4. Cultul	31
5. La hotarele Mesopotamiei	33
Bibliografie	38
3. Egiptul	40
1. Scurtă prezentare istorică	40
2. „Zeul-rege”	44
3. Panteonul	46
4. Cultul	51
Bibliografie	54
4. Iranul prezoroastrian și indoeuropenii	56
1. Scurtă prezentare istorică	56
2. Substratul indoiranic	57
3. Ideologia tripartită a indoeuropenilor	59
4. Panteonul iranian	61
5. Cult și sacerdoțiu	62
Bibliografie	63

5. Grecia antică	65
1. Scurtă prezentare istorică	65
2. Panteonul: de la eposul homeric la polis	66
3. Supraevaluarea mitului	71
4. Cultul	72
5. Religia cetății	75
Bibliografie	76
6. Celții și germanii	79
1. O premisă	79
2. Celții	79
3. Germanii	89
Bibliografie	98
7. Roma antică	100
1. Scurtă prezentare istorică	100
2. Teologia romană: triadele și panteonul	102
3. Demitizarea și istorificarea	108
4. Supraevaluarea ritului	109
5. Calendarul și cultul	112
Bibliografie	114
8. Epoca elenistico-romană	116
1. Scurtă prezentare istorică	116
2. Cultele orientale și Roma	118
3. „Regii divini“ de după Alexandru și cultul împăratului la Roma	123
Bibliografie	125
9. Marile religii din America precolumbiană	128
1. Scurtă prezentare istorică	128
2. Mexic: aztecii	129
3. Mexicul de sud și peninsula Yucatán: mayașii	134
4. Regiunea Anzilor	137
Bibliografie	142

Partea a doua
Religiile mântuirii:
monoteisme și dualisme

10. Zoroastrismul	147
1. Introducere	147
2. Izvoare	148
3. Profil istoric	149
4. Credințe	152
5. Cultul	154
Bibliografie	155

11. Iudaismul	156
1. Introducere	156
2. Izvoare	159
3. Profil istoric	162
4. Doctrine și credințe	168
5. Practicile, cultul și riturile	169
Bibliografie	172
12. Creștinismul	174
1. Introducere	174
2. Izvoare	176
3. Profil istoric	179
4. Diferitele confesiuni	197
Bibliografie	206
13. Islamul	209
1. Introducere	209
2. Izvoare	209
3. Profil istoric	210
4. Teologia islamică	213
5. Sunna și legea	218
6. Doctrinile fundamentale	221
7. Practici fundamentale	229
8. Unitate și diversitate	234
9. Islamul modern	235
Bibliografie	240
14. Religii dualiste	242
1. Introducere	242
2. Gnoza	243
3. Maniheismul	249
Bibliografie	256

Partea a treia

Căile spre eliberare și nemurire: India și Extremul Orient

15. Hinduismul	261
1. Introducere	261
2. Înțelepciunea antică a „Vedelor“	262
3. Puterea sacerdotală	265
4. Noua viziune religioasă: „Upanișadele“	267
5. „Smṛti“, „memoria“	271
6. Crearea lumii și ordinea timpului	274
7. „Jocul“ divin	275
8. Cei patru „varṇa“ și ordinea societății	276

9. Cele patru „āśrama“ și ordinea vieții	277
10. Cultul	279
11. Școlile de gândire	280
12. Reînnoirea religioasă în idealul devoțiunii	285
13. Vișnu	287
14. Śiva	289
15. Kṛṣṇa	291
16. Tantrismul	293
17. Cultul zeiței	296
18. Hinduismul modern	297
Bibliografie	299
16. Buddhismul	301
1. Introducere	301
2. Viața lui Buddha	301
3. Bazele doctrinare: cele Patru Nobile Adevăruri	304
4. „Nirvāṇa“	306
5. Amintirea cuvântului: formarea Canonului	307
6. Amintirea imaginii: biografiile lui Buddha	308
7. Comunitatea călugărilor	310
8. Primele școli de gândire	312
9. Tradiția „Mahāyāna“	315
10. „Sūtra mahāyāna“. Probleme de hermeneutică	316
11. Idealul „bodhisattva“	318
12. „Prajñā“, cunoașterea	320
13. Nāgārjuna și școala „Mādhyamika“	321
14. Școala „Yogācāra“	322
15. „Karunā“, compasiunea	323
16. „Sūtra Lotusului“	323
17. Teoria „tathāgatagarbhei“	324
18. Pămînturile pure	326
19. Buddhismul tantric	327
Bibliografie	330
17. Buddhismul chinez	332
1. Buddhismul și cultura chineză	332
2. Primele școli	333
3. Perioada de aur a buddhismului chinez	335
4. „Chan“	337
Bibliografie	338
18. Buddhismul japonez	340
1. Buddhismul și cultura japoneză	340
2. Tendințele sincretice și ezoterismul	341
3. Dezvoltarea școlilor	343
Bibliografie	346

19. Buddhismul tibetan și „bon“-ul	347
1. Buddhismul în Tibet	347
2. „Bon“	349
Bibliografie	351
20. Taoismul	352
1. Introducere	352
2. „Yin“ și „yang“ și cele Cinci Faze	354
3. „Yijing“ și tradiția divinatorie	355
4. „Daodejing“ și „Zhuangzi“	357
5. Trupul fizic, trupul cosmic	358
6. Idealul non-acțiunii și căutarea lui Unu	359
7. Taoismul și înțelepciunea confuciană	361
8. Calea Maeștrilor Cerului	365
9. Căutarea nemuririi	367
10. Nemuritorii	369
11. Divinitățile	370
12. Tradiția „Shangqing“	372
13. Tradiția „Lingbao“	373
14. Meditația și „alchimia interioară“	374
Bibliografie	375
21. „Shintō“	377
1. Introducere	377
2. Divinul și puritatea	378
3. Tradiția șamanică	380
4. Spațiul sacru	381
5. Riturile comunitare	382
6. Sincretismul religios	384
7. Curente doctrinare	386
8. Doctrina „Shintō“ și modernitatea	387
Bibliografie	390

Partea a patra

Istoria religiilor în cultura modernă

22. Istoria religiilor și antropologia	393
I. Preambul	393
1. Religie, religii	393
2. Istoria religiilor și antropologia culturală	394
3. De la premisele teoretice la planul operativ	395
4. Probleme epistemologice: un model de referință	398
II. Evoluționism și funcționalism: cultură, magie și religie	400
1. Premisele antropologiei religioase	400
2. Doctrina sufletului: valoare și limite	402

3. „Creanga de aur”: magie, religie și știință	405
4. „Creanga de aur”: metodă și bilanț critic	410
5. De la evoluționism la funcționalism: B. Malinowski	414
6. B. Malinowski: cultura și nevoile umane	415
7. Religie și magie: sistematizarea teoretică la B. Malinowski	418
8. B. Malinowski: un exemplu de cercetare etnografică	420
III. Sacrul lui Rudolf Otto	423
1. Sacrul: alteritate și paradox	423
2. „Primitivii” și sacralitatea	425
3. Spre depășirea etnocentrismului	427
4. Fenomenologia religioasă: G. van der Leeuw	429
5. G. Van der Leeuw: „comportamentul magic”	431
IV. Școala sociologică franceză și domeniul magico-religios	433
1. E. Durkheim: investigarea esențialului	433
2. Produsele gândirii religioase: reprezentările colective	436
3. Opoziția sacru / profan și definiția minimă a religiei	438
4. L. Lévy-Bruhl: dimensiunea etnologică văzută ca alteritate radicală	441
5. Lévy-Bruhl: orizontul supraomenesc	443
6. M. Mauss: teoria generală a magiei	447
7. M. Mauss: magia și societatea	449
8. C. Lévi-Strauss și moștenirea școlii sociologice	454
9. C. Lévi-Strauss: tabuul incestului și schimbul social	456
10. C. Lévi-Strauss: magie și mitologie	457
V. Istoria religiilor în Italia	462
1. R. Pettazzoni: universalitatea cercetării istorico-religioase	462
2. Relația Pettazzoni–Eliade	466
3. E. De Martino: devenire și prezență umană	469
4. E. De Martino: problema dezistorificării	473
5. Problema hierogenezei la E. De Martino	476
6. E. De Martino: magie și religie	478
7. A. Brelich: sfera religiei	483
8. A. Brelich: religia și istoria religiilor	486
Bibliografie	489
Partea a cincea	
Epilog	
23. Religie și modernitate: noile mișcări religioase	495
1. Schimbarea și tradițiile religioase	495
2. Noile mișcări religioase din Occident	498
3. Noua religiozitate: cazul mișcării New Age	501
4. Viitorul religiei	506
Bibliografie	507
Bibliografie generală	509

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU

Corector
ELENA STUPARU

Apărut 2004
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

IMPRIMAT LA C.N.I. „CORESI” S.A.

Rezultat al muncii îndelungate a patru prestigioși specialiști italieni în istoria și filozofia religiilor, volumul de față conține o vastă panoramă a religiilor lumii, de la începuturile omenirii și pînă astăzi. Particularitatea lui stă în faptul că religiile lumii sînt tratate simultan după mai multe criterii: cronologic, geografic și antropologic, reușindu-se astfel obținerea unei unități în diversitatea copleșitoare a fenomenelor de natură religioasă. Cititorul este purtat treptat de la religiile antice din zona Mesopotamiei, Egiptului, Iranului și Greciei către arealul celtic, germanic și roman, pentru ca în final să ajungă la marile religii ale lumii: zoroastrismul, iudaismul, creștinismul, islamismul, hinduismul și buddhismul. Ultimele două capitole explorează raporturile între studiile de istorie a religiilor și cele de antropologie, precum și raporturile între religie și modernitate. Adevărat tratat, manualul de față reprezintă un impresionant periplu sub îndrumarea doctă a unor somități contemporane în domeniu.